مصنّفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

(۱۶)

کشف الحقائق المحمدیة

به اهتمام

عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

يا غياثَ المستغيثين ، نسألك كشفَ الحقائق والاطّلاعَ علىٰ بدائع الأسرار و الدّقائق . أرِنا لنيل النّجاة والشّفاء عيونَ حكمتك ، وارزُقنا غايةَ السّعادة العُظمىٰ في كمال معرفتك ؛ جَرّدنا بشوق جمالك عن أغشية جلالك ، واحجُبنا بشهود لقائك عن مُشاهدة آلائك . إنّك قريبٌ ويحسبك الأوهامُ بعيدٌ ، ومع شهادة الكلّ بك لاشاهِدَ عليك ، وأنتَ علىٰ كلِّ شيء شهيدٌ .

صَلِّ علىٰ خير الورىٰ ، سيّدِ العالَمين ، غياث العالَمين ، صدر الدّين ، محمّد ، في رسالته «إثباتُ الواجب» ، ونهيُ المناهي ، ونفيُ المثالب ، لازال ناصِرُ شرعه منصوراً ، ولواءُ دينه بالنّصر منشوراً .

و بعدُ ، فإنّ العَبدَ الآنِسَ بمولاه ، الآيسَ عمّن سِواه ، المُستغيثَ إلى الله الغفور الغنيّ ، غياث المشهور بمنصور الحسينيّ ـ أحسن اللهُ حاله ، وأنجح آماله ، وكشفَ بالحقائق الإلٰهيّة باله ـ يقولُ : لقد أعجب في المقال من قال : إنَّ العلومَ أقومُ قيل وأهمُّ مأربٍ ، والأدبَ أهدىٰ سبيل وأرفعُ مطلبٍ ، وإنّ للأدب أوديةً وشِعاباً ، و للعلوم الحقيقيّة شواهقَ وهِضاباً . إلّا أنّ الّذي ارتفع منها وعلا هو السّحابُ الماطر ، الّذي أمطر وابلَ الحِكم العليّة البالغة والنّعم البهيّة الإلٰهيّة السّابغة ، فأصبحت أراضى القلوب بها ذاتَ ربيعٍ ناظرٍ ونَوْرٍ زاهرٍ . وهو الرّبيعُ الّذي يتولّعُ به الأرواحُ ، لاالرّياحُ ، والنّور الّذي يزهرُ به الألسُنُ لاالأغصُنُ ، فإنّه يسمحُ اعتدالُ

هوائهِ بحياةِ الجَنان ، لاالجِنان ، ويتنفَّسُ صبحُ كماله بنفس الرّحمان، لابنفائس الورد والرّيحان .

و ماهو إلّا فيضُ من فاق الكلَّ بما أفاض بذوارف المعارف سِجالُهُ ، وأفلقَ في أمر الإبانة والحقُّ مقالُهُ ، وأنفقَ على العالمين فرائدَ جواهر العلوم والعلماءُ عيالُهُ . وهو الحضرةُ العَليّةُ البهيّةُ القُدسيّةُ ، والسُّدّةُ السّنيّةُ الزّكيّةُ الفيلسوفيّةُ ، أبونا وسيّدُنا ، أبو الآباء وسَنَد أعاظم العلماء والحكماء ، قدّس الله نفسه وطيّب رمسَه .

فإنّه لمّا رأىٰ حقيقةَ البدأ والإعادة ، وكيفيّةَ أمر البداية والنّهاية ، مع ابتناء التّصديق الإيمانيّ علىٰ مواطن ثبوتها وقرارها ومواقع اطمينانها واستقرارها ، ممّا يُحيّرُ فيه أفهامُ البشر بأنظارها ويُدحضُ في جبال عزّها أقدامُ العقول و آراؤها ، أرشد إلىٰ هٰذا الباب بأبلغ كتاب .

فالتمس منّي بعضُ الأحباب،من أرباب الألباب،أن أكشِفَ ستائره واُوضِحَ سرائره؛ فإنّه،بجزالة عباراته ولطافة إشاراته ومتانة مبانيه ورشاقة معانيه،ممّا لايطّلعُ علىٰ مقاصده إلّا واحدٌ بعدَ واحدٍ ، ولايهتدي إلىٰ دقائقه إلّا واردٌ بعد واردٍ ، وماالنّظرُ إلّا علىٰ ظواهر ألفاظه ، لقصور النّظر عن مواضع ألحاظه ؛ فشرحتُه شرحاً يشرحُ عن عذارى الكلم صفائرها ، مُخترعاً دقائق لايوجد في القرون نظائرُها ، مُشرقاً بلوامع يتحامىٰ الشّمسُ إشراقه تحامِيَ الشّمس ناظر الخُفّاش،وينقدحُ من لمعانه نارٌ يتها فتُ فيه العدوُّ كالفراش.

ثمّ إنّي سمّيت شرحي هذا بـ كشف الحقائق المحمديّة كالرسالة متنها بـ الحقائق المحمديّة . وها أنا أفيضُ في الكلام متوكّلاً على العزيز العلّام ، مُقرّراً، أوّلاً ، لشرح الصّدر في صدر الشّرح ماينشرحُ به الصّدرُ ، فنقولُ :

الحقُّ الحقيقُ بالتّصديق ـ علىٰ ماسيُتلىٰ عليك التّحقيقُ ـ أنّ مُحقِّقَ كُلِّ شيءٍ وجاعِلَهُ ومُوجِدَ كلّ أمرٍ وفاعِلَهُ هو اللهُ ـ سبحانه ـ فإنّه هو الخالِقُ الفاعِلُ مُطلقاً ؛ والبواقي ممّا تُعدُّ عِلَلاً إنّما هِيَ آلاتٌ وروابطُ ووسائطُ ، كلٌّ منها كلمةٌ من كلماته ،

صارت واسطةً لإفادة معنىً هو أثرُ اسم من أسمائه الّتي كُلٌّ منها مصدرُ فعلٍ مِن أفعاله . وليس لغيره تأثير في غيره إلّا بفيض اسمه .

فكلُّ امرء لم يعرف منه في الأمر إلّا الجليّ الظّاهر ؛ فمن قصر فقصّر نظرهُ بسبب أثره إلى العلّة العاديّة والأسباب الظّاهرة . وأمّا مَن علم السِّرَّ وأخفىٰ ، قال : (٢)

﴿ اَللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ اَلْأَسْمَآءُ اَلْحُسْنَىٰ﴾ (طه : ٨/٢٠) . إثباتاً وتحقيقاً للرّوابط ونفياً لاستقلال الوسائط . وبما حرّرناه آنِفاً وقرّرناه، يتحقّقُ حقيقةُ كلمة التّوحيد ويتقرّرُ حقيّتُها وإن اضطربت كلمةُ الكَمَلَة فيها ، ويتبيّنُ تفسيرُ ماصدر ووجهُ تصديره وشدّة تشابُكه وربطه وتعانُقه بقوله : **مِنهُ الابتِداءُ وَ بِهِ البقاءُ وَ إليهِ الرُّجعىٰ**. ولا يخفىٰ أنّ كلّاًمنها يُعتبرُ تارةً بالقياس إلى الممكنات كُلّها وأُخرىٰ بالقياس إلى كُلّ منها .

و هي على«الأوّل» إشارةٌ إلىٰ دائرة الوجود المُشتملةعلىٰ قَوسي النُّزولوالصُّعود. وتوضيحُه : أنّ مراتبَ الوجود نازلةٌ من الأشرف الأعلىٰ إلى الأخسّ الأدنىٰ ، حتّىٰ ينتهي إلى الهيولى الأُولى الّتي للعناصر كُلّها ، راجعةً منها صاعِدةً إلى المبدأ الذي فارقها. ففي القوس الأوّل النُّزوليّ كُلُّ مرتبة دونَ سابقه ، وفى الآخر الصُّعوديّ عكسُه.

و المبدأ الأوّلُ ،كما أنّه بدايةٌ المراتب في الشّرف والكمال ، فهو نهايتُها وفوقَها في تمام الحسن وكمال الجمال ، فهو الأوّلُ الذي ليس قبله شيءٌ والآخِرُ الّذي ليس بعده شيء ، وبه بقاء الكلّ ونظامُه ، وبترتيبه الدّورُ المُسَلسَلُ وانتظامُه .

و أمّا على «الثانى» : فالأوّلُ منها إشارةٌ إلى الإيجاد وظهور التّعيّن ، والثّاني إلى استقرار ذلك واستمراره مدّةً لائقةً بحاله ، والثّالثُ إلىٰ مايترتّبُ على العشق السّاري في جميع الذّراري من الاتّصال التّامّ المُستتبع لزوال التّعيّن والعود إلى الفطرة الأولىٰ .

ثمّ لمّا كان السّعادةُ العُظمىٰ هي كمالَ الوصول إلىٰ تلك المرتبة العُليا ، وكان حصولُ ذلك الكمال بكماله بوسيلةِ نبيّنا محمّد ـ ﷺ ـ عقّب ذلك بسؤال الصّلاة عليه ، وعقّبه بتمنّي الوصول إليه تحقيقاً وتقريراً . فقال ـ رضى‌الله عنه وأرضاه ـ وبلّغهُ إلىٰ ماسأله وتمنّاه ـ :

نسألُهُ أن يُصَلّيَ عَلىٰ مَن هَدانا إلىٰ صلاح الدُّنيا وَ فَلاح العُقبىٰ . لايخفىٰ مُناسبةُ هذا لماحرّرناه وقرّرناه آنِفاً . **وَنَبتَهِلُ إليه فِي أن يُبَلّغَنا إلىٰ دَركِ** ، أى وِجدان ، **صِفاتِهِ العُليا** .

وفيه مافيه . والنّاظرُ فيه يكفيه ماحقّقناهُ . هٰذا ، ولابأسَ بتوشيح هٰذا الصدر لمزيد شرح الصدر بفوائد ربما تجدُ فيها فرائد يُنتفعُ بها في مطالبَ شتّىٰ ، مُورِداً ماأُريد إيرادَهُ في مباحثَ تشتملُ عليها مطالبُ :

<مقدّمة الشارح>

<مطالب ثلاثة>

المَطلبُ الأوَّلُ

<الحمد والشكر>

كُلٌّ من الشّكر والحمد إمّا لغويّ أو عرفيٌّ فعُرِّفَ أوّلُ الثّاني بالوصف الجميل علىٰ جهة التعظيم والتجليل ، وثاني الثّاني بالفعل المُنبِئ عن تعظيم المُنعِم لإنعامه ، وأوّلُ الأوّل هو ثاني الثاني ، وربما يمتازُ بدقيقة . وعُرِّفَ العُرفيُّ منه بصرف العبد جميعَ ماأنعم الله فيما خُلِقَ لأجله . وفيه مافيه .

ثمَّ في هٰذه التّعريفات مَباحثُ وشّحنابها التّعليقاتِ . ثمّ بعدَ تصوير كُلّ من الكلّ يظهر وجهُ حمل الفاتحة علىٰ كُلٍّ من كُلٍّ منهما .[١]

المطلب الثاني

<النفس ومايرتبط بها>

وفيه مباحث [أربعة]

[المبحثُ] الأوّلُ في بيان مراتب النّفس

قال صاحبُ المحاكمات : «النّفسُ الإنسانيّةُ ، لها ، بحسب تأثُّرها عمّا فوقَها وتأثيرها فيما تحتَها ، قُوّتان . فالقُوّةُ الّتي تتأثّرُ بحسبها عن عالم الغيب تُسمّىٰ قُوّةً نظريّةً ، والقُوّةُ الّتي تؤثّر بحسبها في البدن تُسمّىٰ قُوّةً عمليّةً، ولكُلّ منهما مراتبُ من بداية الاستكمال إلىٰ نهايته .

---

١. بلغت المدارسة في خدمة مولانا الأستاذ، أستاد البشر ـ خلّدالله ظلال اجتهاده في غرّه رمضان، سنة ٩٤٦. وأنا ابنه وعبده صدر، متّع منه.

أمّا بيانُ مراتبِ القُوّة النّظريّة . فهو أنّ الإنسانَ في مبدأ الفِطرة خالٍ عن العلوم . لكنّهُ مُستعدٌّ لها ، وهى المرتبةُ الأُولىٰ ، وتُسمّىٰ عقلاً هيولانيّاً . ثُمّ إذا استعمل آلاته، أعني الحواسّ الظاهرة والباطنة تنبّه بعلوم بديهيّة واستعدّ لإدراك العلوم الكسبيّة . وهى المرتبةُ الثّانيةُ ، وتُسمّىٰ عقلاً بالملكة . ثمّ إذا ضمّ العلومَ البديهيّةَ بعضَها إلىٰ بعض . أدرك العُلومَ الكسبيّةَ . وحصل له الاقتدارُ على استحضارها من غير تجشّم كسب جديد . وهى المرتبة الثّالثةُ . وتُسمّىٰ عقلاً بالفعل . وحصول المعقولات بالفعل متمثّلةً عنده مُشاهَدةً له هى المرتبةُ الرّابعةُ المُسمّاة بالعقل المستفاد .

وأمّا مراتبُ القُوّة العاملة . فهي اثنتان : التّخليةُ والتّحليةُ . وفي التّخلية مقامان : تهذيبُ الظّاهر بوظائف العبادات علىٰ مقتضىٰ مابيّنتها الشّريعةُ الحقّةُ . وتزكيةُ الباطن عن الملكات الرّديّة والأخلاق الذّميمة» .

وقال في شرح المطالع : «النّفسُ في مبدأ الفِطرة خاليةٌ عن العُلوم كُلّها ، مستعدّةٌ لها . وإلّا لامتنع اتّصافُها بها (۳) . وتُسمّىٰ حينئذ عقلاً هيولانيّاً . تشبيهاً لها بالهيولىٰ الخالية في نفسها عن جميع الصّور القابلة إيّاها . ثمّ إذا استعملت آلاتِها أعني الحواسّ الظاهرةَ والباطنةَ حصلت لها علومٌ أوّليةٌ . واستعدّت لاكتساب النّظريّات . وتُسمّىٰ حينئذ عقلاً بالملكة ؛ لأنّها حصلت لها بسبب تلك الأوّليّات ملكةُ الانتقال إلى النّظريّات . ثمّ إذا رتّبت العلومَ الأوّليّةَ وأدركَت النّظريّاتِ مُشاهِدَةً إيّاها سُمّيت بالعقل المستفاد ؛ لاستفادتها من العقل الفعّال . وإذا صارت النّظريّاتُ مخزونةً عندها وحصل لها ملكةُ الاستحضار متىٰ شاءت من غير تجشّم كسب جديد فهو العقلُ بالفعل .

وأمّا مراتبُ القُوّة العمليّة . فأوّلُها تهذيبُ الظاهر باستعمال الشّرائع الحقّة والنّواميس الإلٰهيّة ؛ وثانيها تهذيبُ الباطن عن الملكات الرّديّة . ونفضُ آثار شواغلها عن عالم الغيب ؛ وثالثُها مايحصلُ بعدَ الاتّصال بعالم الغيب . وهو تحلّي النّفس بالصُّور القُدسيّة ؛ ورابعُها مايتجلّىٰ له عقيبَ اكتساب ملكة الاتّصال والانفصال عن نفسه بالكلّيّة . وهو مُلاحظةُ جمال الله ـ تعالىٰ ـ وجلاله ، وقصرُ

النّظر علىٰ كماله ، حتّىٰ يَرىٰ كُلَّ قُدرةٍ مُضمحلّةً في جنب قُدرته الكاملة ، وكُلَّ علم وكمال مُستغرقاً في علمه الشّامل ، بل كُلُّ وجُود وكمال إنّما هو فائضٌ من جنابه تعالىٰ شأنهُ وعَزَّ سُلطانُه» .

أقولُ : لايخفىٰ مابينهما ومافيهما ؛ فإنّ المراتبَ الّتي رتّبها العقلُ العمليُّ ، ليس علىٰ مايقتضيه النّظرُ الحِكميُّ ، بل الأليقُ والأولىٰ والأوفقُ والأحرىٰ أن يُعَدَّ استعدادُ التّهذيب أُولىٰ مراتبها .

وتوضيحُ ذلك أنّ لكُلٍّ من القُوّتين النّظريّة والعمليّة استعدادَ كمال ؛ والاستعدادَ الصّرفَ في كلٍّ منهما هو الحَريُّ بأن يُسمّىٰ مرتبةً أُولىٰ . ثمّ بعدَ ذلك يعرضُ لكُلٍّ منهما أن يحصلَ له المبادي الّتي بها يكملُ أحوالُها . أمّا النّظريّاتُ كالمعلومات البديهيّة ومايجرى مجراها كهيئآت تُعِدُّها للكمال اللّائق بها . وحينئذٍ يكونُ لكلّ منهما عقلٌ بالملكة . ثمّ يحصلُ لكلٍّ منهما الكمالُ المكتسبُ اللّائقُ به . وحينئذ يظهرُ المرتبتان الأخيرتان ، كما لايخفىٰ .

ثمّ جعَلُ التّحلّى بالصُّور القُدسيّة ومُلاحظةُ جمال الله ـ تعالىٰ ـ وجلاله . وقصرُ النّظر علىٰ كماله من مراتب القُوّة العمليّة بالتّفسير الّذي ذكره لايخلو عن حزازة[1] . ويمكن توجيهُهُ بوجه ، ولكن تتّسعُ دائرةُ المقال وتنبسطُ ميادينُ الجدال . وللكلام من الجانبين مَجالٌ .[2]

---

١. وجه الحزازة أنّ الظاهر أنّ التّجلّي المذكور هو من التأثّر عمّا فوقها، فينبغي أن يُعدّ من مراتب القوّة النظريّة، لا العلميّة التى بها تؤثّر النّفس فيها تحتها من البدن سمع منه، كرّم اللهُ وجهه.

٢. وهو أنّ يُتكلفَ ويُقالَ: لعلّه أراد عملاً مؤدّياً إلىٰ تلك المعرفة والتجلّي بالصّور القدسيّة إن لم يُجعل من مراتب النّفس في الاستكمال بالكمالات. فذلك ـ كماترىٰ ـ لايخلو عن وجوه من القصور شتّىٰ. وإن جُعِلَ منها لم تكن مراتبُ النّفس بحسب القوّتين منحصرةً في المرتبتين، بل كانت هذه المرتبةُ ـ وهى أعلى المراتب ـ خارجةً، وعدمُ اعتبارها كماترىٰ. وإن جُعِلَ العقلُ المستفادُ شاملاً لها لم يظهر وجهُ لزوم تأخّرها عن المراتب الثلاثة السّابقة عليها، إلّا أنّه هو كغيره صرّح بهذا اللّزوم.
ويؤيّدُ هذا أنّ بعضَ الأعلام قال: «بعد العقل المستفاد مرتبان، هما عينُ اليقين وحقُّ اليقين»، وعدّ هذا التّحلّي منهُما. فعلىٰ هذا لم يكن من العقل المستفاد.
ثمّ إنّ المعرفة الّتى ... في آخر مراتب القوّة العمليّة غيرُ خارجة عن علم اليقين وحقّ اليقين. وهما علىٰ ماصرّحوا به ↔

ثمّ إنّ ماذكره في مراتب القُوّة النظريّة أيضاً ليس علىٰ ماينبغى :

أمّا أوّلاً ، فلأنّهُ مُشعِرٌ بأنّ مُسمّيات تلك المراتب من العقول الأربعة هى النّفسُ النّاطقةُ . وليس كذلك ، بل إنّما المُسمّياتُ أحوالُ النّفس وقُواها ، كما صرّح به الشّيخُ ، في الشفاء، في الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من كتاب النفس، حيث قال في بيان تلك المراتب والقُوىٰ: «ليس ولاواحِدٌ منها هي النّفسَ ، بل النّفسُ هي الشّيءُ الّذي له هٰذه القُوىٰ والمراتب»[1] ومن تتّبع كلامَهُ وجد تصريحاتٍ شَتّىٰ علىٰ هذا . وأمّا اعتذارُ السّيّد المحقق في حواشيه ففيه مالايخفىٰ .

و أمّا ثانياً ، فلأنّ كلامَهُ في العقل المستفاد مضطربٌ . ولذلك قال السيّدُ ، في حواشيه :

«وَجهُ الضّبط في هٰذه المراتب الأربع : أنّ القُوّةَ النظريّةَ لاستكمال [النّفس] النّاطقة بالإدراكات . إلّا أنّ البديهيّات ليست كمالاً مُعتدّاً بها ، لمُشاركة الحيوانات العُجم فيها ، بل جُلُّ كمالاتها المُعتدّ بها الإدراكاتُ المكتسبةُ . ومراتبُ النّفس في الاستكمال بهٰذا الكمال مُنحصرةٌ في نفس الكمال واستعداده ؛ لأنّ الخارجَ عنهما لاتعلّقَ له بهٰذا الاستكمال ومراتب قُوّته . والكمالُ هو العقلُ المستفادُ ، أعني مُشاهدةَ الفِطريّات . والاستعدادُ إمّا قريبٌ وهو العقلُ بالفعل ، أو بعيدٌ وهو العقلُ الهيولانيّ ، أو متوسّطٌ وهو العَقلُ بالملكة .

فإن قيل : مُشاهدةُ الفِطريّات مرّةً بعد اخرىٰ مُتقدّمةٌ علىٰ صيرورتها مخزونةً بلا شُبهة ، فكيف يكونُ العقلُ بالفعل مُستفاداً للمُستفاد مع تأخُّره عنه .

قلتُ : هو استعدادٌ لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته ، وهو متقدّمٌ عليه ، لالاستحصاله ابتداءً ، كالاستعدادين السّابقين ، فلا محذورَ» . انتهىٰ كلامُهُ .

↔ بعد العقل المستفاد، والعقل المستفادُ غيرُ لازم لمراتب القوّة العمليّة. فالحكمُ بأنّهما بعد العقل المستفاد يحتاجُ إلىٰ توجيه. ولايبعدُ أن يقال: أُريد بالبعديّة زيادةُ البُعد عن النّقصان، والتّخصيص بالعقل المستفاد لأنّه ظُنّ أنّه أقصى الكمال. فللتنبيه علىٰ أنّه من بعض الظنّ خصّه بالذّكر «منه». خلّد الله ظلّه وكرّم وجهه ورضي منه. كتب عن إملائه في مجلس درسه الحنيف. خلّد الله تعالىٰ ظلاله. ۱. ابن سينا، الشفاء (النفس)، ص ۳۴۷.

ولا يخفىٰ مافيه من التكلُّف . ثمّ أقولُ : يمكنُ أن يُوَجَّهَ ذلك بناءً علىٰ مداركهم : بأنَّ المُستفادَ هو مُشاهدةُ النّظريّات صرفةً خالصةً خاليةً عن شوب الاختلاط بالغير والنّظريّات قبل الإضرابَ (٢) غيرَ ملحوظة بهذه الوجوه ، بل هى ملحوظة مع الغير مخلوطة به ؛ فإنّ النّتيجةَ ، مثلاً ، ملحوظةٌ في ضمن الكبرىٰ ومعها . فمُلاحظتُها أوّل مرّة مع الدّليل لم تكن مُلاحظةً خالصةً فاعرف هذا .

ثمّ أقولُ : الأقربُ الأشبهُ بكلام الحكماء في ضبط قُوى النّفس ومراتبها بحسب العقل النظرىّ : أنّ قُوّة الاستكمال ، إمّا أن تكونَ مُتضمّنةً لقُوّةٍ فعليّةٍ وتمكّنٍ من تحصيله وحصوله أم لا . فعلى الأوّل القوّةُ الفعليّةُ المعتبرة إمّا قُوّةٌ فكريّةٌ أو قُوّةٌ ذكريّةٌ . وعلى الثّاني القُوّة الاستعداديّة الانفعاليّة إمّا محضُ استعدادٍ أو تقرن بإعدادٍ .

فالمراتبُ أربعٌ : الأُولىٰ قُوّةُ الاستكمال والقُدرةُ عليه بالذّكر وهي أعلى المراتب ، الثّانيةُ قُوّةُ الاستكمال والقُدرةُ عليه بالفكر وهي دونَ الأُولىٰ . الثّالثةُ قُوّة الاستعداد مع الإعداد ، وذلك بحصول البديهيّات ، فإنّها أسبابٌ مُعِدَّةٌ لحصول النّظريّات غيرُ معتبرة بالذّات ، بل بإعدادِمّا للنّظريّات . الرّابعةُ هي الاستكمالُ بمحض الاستعداد . فالرّابع هو الأوّل . والثّالث هو الثّاني ، والثّاني هو الثّالث ، والأوّل هو الرّابعُ .

و أقولُ من رأس : توضيحُ الكلام في المرام بوجه حكميّ عامّ : أنّ المرادَ هٰهنا بالنّظر مُلاحظة المعقولات ، والعقل النّظريّ قُوّةٌ بها تلاحظ ، وهي إمّا باستعدادٍ صرفٍ ، أو به مع إعداد ، أو بقُوّة وقُدرة . ويمكنُ مُلاحظة المعقول ابتداءً بمُقدّماته المُعِدّة ، وذلك في النّظريّات بالاكتساب والفكر ، أو بقُدرة علىٰ تذكّرها ومُلاحظتها من غير كسب . وكُلٌّ من المُستفاد وبالفعل يصلحُ لأن يُطلقَ علىٰ كلّ من المرتبتين الأخيرتين ، كلٌّ بوجه . وليُعلَم أنّ هٰذه القُوىٰ والمراتب الأربع تعتبرُ بالقياس إلىٰ كُلّ نظريّ ، لا كلّ النّظريّات ، علىٰ ماتوهّم .

واعلم : أنّ بينَ المراتب والقُوىٰ فرقاناً ، ولكلٍّ وجوه ، فتدبّر وتبصّر : فهٰذا وجهٌ قريبٌ من وجه ، غيرُ بعيد عن إرادة الحُكماء ، لكنّ الحقَّ في هٰذا

ما حقّقناهُ في بعض تعليقاتنا[۱] .

المبحثُ الثّاني <عينُ اليقين وحقّ اليقين>

بعدَ العقل المُستفاد مرتبتان ، هما أكملُ منه ، أولاهما وهي عينُ اليقين ، دونَ ثانيهما وهي حقُّ اليقين . ولقد حققناهما في بعض التعليقات

المبحثُ الثالثُ <العارفُ المتّصل بالحقّ تعالىٰ>

قالوا : العارِفُ إذا انقطع عن نفسه واتّصل بالحقّ ، رأىٰ كُلَّ قُدرة مستغرقةً في قُدرته المُتعلّقة بجميع المقدورات ، وكلَّ علم مُستغرقاً في علمه الّذي لايغربُ عنه شيءٌ من الموجودات ، وكُلَّ إرادةٍ مُستغرقةً في إرادته الّتي لايتأبّىٰ عنها شيء من المُمكنات ، بل كُلَّ وجود وكُلَّ كمال هو صادرٌ عنه فائضٌ من لدنه ،

فصار الحقُّ حينئذٍ بَصَرَهُ الّذي به يبصرُ وسَمعَهُ الّذي به يسمعُ ، وقُدرتَهُ الّذي بها يفعلُ ، وعِلمَهُ الّذى به يعلمُ ، ووجودَهُ الّذى به يُوجِدُ ،

فصار العارفُ مُتخلّقاً بأخلاق الله تعالىٰ بالحقيقة ، وإنّه يرىٰ هٰذه الصفاتِ مُتكثّرةً بالقياس إلى الكثرة ، مُتحدّةً بالقياس إلىٰ مبدائها الواحد ؛ فعلمهُ عينُ ذاته ، وكذا قُدرتهُ . وإذ لاوجودَ ذاتيّاً لغيره فليس هناك ذواتٌ مُتعدّدةٌ مُتّصفةٌ بصفات مُتغايرة ، بل الكُلُّ واحِدٌ ، إنّما اللهُ إلٰهٌ واحِدٌ ، هٰذا ماحقّقه المُحققُ في توحيد الصفات .

وقد يُناقشُ في ترتّب قوله : «فصار الحقُّ حينئذٍ الخ» ، علىٰ ماسبقه . وقيل :

«وجهُه : «أنّه إذا رأىٰ كُلَّ كمال مُستغرقاً في كماله ، لم يكن في نظره كمالٌ إلّا وهو كمالهُ الّذي هو عينُ ذاته ، فصار الحَقُّ حينئذٍ جميعَ كمالاته ، من السّمع والبصر والقدرة والعلم والوجود ، لرجوع كُلّها في نظره إلىٰ كمال الحَقّ الّذي هو عينُ ذاتهِ . فصار العارفُ حينئذٍ مُتخلّقاً بأخلاق الله ـ تعالىٰ ـ بالحقيقة ، بمعنىٰ أنّهُ صار صفاتهُ عينَ صفاته ، لابالمجاز ،كما يقوله أهلُ النّظر ، بأن يتّصفَ بصفاتٍ

---

۱. بلغت القراءة في ظلّه ومسوّدته الشّرفة بيده الكريمة... في بيت الكتب له، عمّره بطول عمره، مادام البقاء، في الشّهر من السّنة.

مُتغايرةٍ لصفاته مُناسبةٍ لها . فهٰذا هو مرتبةُ توحيد الصّفات» ، هٰذا ماقيل .

وأُوردَ عليه : أنَّ صيرورةَ صفاتِ الرَّبِّ بالحقيقة صفاتِ العبد ـ مع أنّه غيرُ لازم ممّا فرّعه عليه ، بناءً علىٰ أنّهُ لايلزمُ من رجوع كمالاته في نظره إلىٰ كمال الحقّ صيرورةُ كمالاته . في نفس الأمر ـ مخالِفٌ للشّرعِ والعقلِ وكلام المحقّقين من الصّوفيّة ، قدَّس الله أسرارهم .

أمّا أنّه مخالفٌ للشّرع فظاهرٌ ، وأمّا أنّه مُخالِفٌ للعقل ، فلأنّ صيرورةَ صفاتِ الحَقّ التي هي عينُ ذاته بالحقيقة صفاتِ العبد مُستلزمٌ لكونِ ذاتِ الواجب صفةَ الممكن ـ تعالىٰ عن ذلك عُلوّاً كبيراً . وأمّا أنّهُ مخالفٌ لكلام من له تحقيقٌ ، فلأنّ المحقّق الطوسي في شرح مقامات العارفين (٥) ، نسب هٰذا الاتّحاد إلىٰ بعض القاصرينَ .

ثمّ إنَّ صاحِبَ القيل عاد ، فقال : «ليس الغرضُ أنّه يصيرُ كذلك بحسب نفس الأمر بعدَ أن لم يكن ، بل إنَّ الأمر كذلك بحسب نفس الأمر ؛ لكن لم يكن مُنكشِفاً على السّالك إلىٰ أن ترقّىٰ إلىٰ هٰذا المقام . فالتّفاوتُ إنّما هو في الشُّعور ، لافي نفس الأمر ، بل في نفس الأمر كان الأمرُ كذلك دائماً . ولذلك قال قائلهم ، شعر :

تـوهّمتُ قِـدماً أنَّ ليـلىٰ تـبرّقعت ... وأنّ لنـا فـي البـين مـايمنعُ الوصـلا

فـــلاح ولاوالله مـــائمَّ مـــانعٌ ... سِوىٰ أنّ عيني كانَ عن حُسنها أعمىٰ

و بالفارسيّة :

وصـال ايـن جـايگه رفـع خـيال است ... خـيال از پـيش برخـيزد وصـال است

نـه او ايـن گشـته ونـه ايـن شـده آن ... هـمه اِشكـال كـردم بـر تـو آسـان

وأمّا أنّه مُخالِفٌ للشّرع ، فعلىٰ تقدير تسليمه لايَضُرُّ صاحب التوجيه ، لأنّهُ بصدد شرح كلام الغير ، فهو في معرض النّقل ، ولاحَرَج على النّاقِل . وكذا دعوىٰ مُخالفته للعقل مُخالِفٌ للعقل ، كيف وقد ذهب جمهور العقلاء إلىٰ أن ليس في الوجود إلّا ذاتٌ واحدةٌ لها شؤونٌ واعتباراتٌ ، علىٰ ماهو المشهورُ عندهم ،

ويزعمونَ أنَّ ذلك يُدرَكُ بالعقل المُنوَّر بنور العشق .

ومن قال[1] منهم : «إنّهُ طَورٌ وراء طَور العقل» ، لم يُرد أنّه مخالفٌ لحكم العقل ، بل إنّه يعجزُ العقلُ عن إدراكه ،كما أنّ العقلَ طَورٌ وراء طَور الحِسّ ؛ بمعنىٰ أنَّ الحِسَّ عاجزٌ عن إدراك مُدركاته ، لابمعنىٰ أنّه يَحكمُ بخلافه . وكيف يجزمُ أحدٌ بأنّ أفاضِلَ الأذكياء ـ بعد اطّلاعهم علىٰ حقائق العلوم العقليّة والنّقليّة والإحاطة بها علماً وارتكابهم للمُجاهدات والرّياضات المُلَطِّفة للنفس المُوافقة للشريعة الحقّة ـ أغواهم الشَيطانُ وسوّل لهم مايُخالِفُ الشّرعَ وبديهةَ العقل ، بحيثُ يظهرُ فسادُهُ علىٰ من له أدنىٰ تميز ، وقد عادوا بعدَ اللّتيا والّتى كُفّاراً أو مَجانين؟ ولو أمسك هٰذا الفاضِلُ عن هٰذه الكلمات لكان خيراً لهُ ، لأنّه للحروب رجالٌ وللتّريد رجالٌ ، وكُلٌّ مُيَسّرٌ لما خُلِقَ لَه» ، انتهى كلامه .

ولايخفىٰ مافيه من الخَلط والخَبط والفَساد والإفساد بوجوه كثيرة عديدة لاتخفىٰ.

(۱) مِنها : أنّ قولهُ «إنَّ الأمرَ ليس كذلك بحسبِ نفس الأمر» ، توهُّمٌ باطلٌ وتخليلٌ فاسدٌ ، ليس فيه حاصل ؛ فإنّه ـ مع مايردُ عليه من الإيراد الّذي أورده المُورِدُ ـ يتوجّه عليه إيراداتٌ أُخَرُ ظاهرةٌ جدّاً .

أمّا الأوّلُ ، فلأنَّ كونَ صفةِ الحَقّ الّتي هي عينُ ذاته صفةً للعبد ممتنعٌ ، سواءً أحدث ذلك بعدأن لم يكن أوكان الأمرُ كذلك دائماً بحسب نفس الأمر .

وأمّا الثّاني ، فلاستلزامِهِ تقدّمَ الصّفة على الموصوف بالزّمان وكونَ الحقّ حادثاً ـ تعالىٰ على ذلك عُلواً كبيراً ـ علىٰ أنّ ذكر الصّيرورة يصيرُ مستدركاً . ثمّ المقدّماتُ الشّعريّةُ المذكورةُ لاتُفيدُ ؛ فإنَّ المُستفادَ من الأوّل أنَّ المانِعَ الّذي يتوهّمُ من قِبَل «ليلىٰ» لاح أنّهُ من قِبَل الرّائى ، لامن قِبَلها ، ولايدلُّ أصلاً على أنَّ صفةَ الحقّ بعينها صفةُ العبد ، على ماادّعاه .

وأمّا الثّالثُ ، فلأنّهُم لمّا رأوا الحوادثَ في معرض الفناء والزّوال سَمّوها خيالاً

---

۱. القائل بذلك المحقق الشريف قدس سره في رسالة له في تحقيق الوجود، ص...

و رؤيةً ، والالتفاتَ إليها مانعاً من الكمال وكمال معرفة الحقّ ، لأنّهمُ يحكمونَ بانتفاء الحوادث . ولو كان كذلك لكان قُصارىٰ أمرهم اعتقادَ أمر غير واقع . علىٰ أنَّ الكلامَ في الحقائق العلميّة ، ولادخلَ فيها للتخيُّلات الشّعريّة .

(٢) ومِنها : أنّه إن اراد بالشُّؤون والاعتبارات فيضَهُ الصّادرَ عنه ، الواقعَ في معرض الزّوال والفناء ، السّاقِطَ عن نظر العارفين عند التّوجُّه التّامّ إلى الحضرة الأحديّة ، فلا يلزَمُ من ذلك انتفاؤهُ في نفس الأمر ، كما ادّعاه ؛ وإن أراد انتفاء الغير في نفس الأمر فالعرفاءُ لم يقولوا بذلك . قال المحقّقُ الروميُّ في المثنويّ بالفارسيّة :

صبغةُ الله چيست ، رنگ خُمّ او ... پيسها يكرنگ مىگردد درو

چون در آن خُم او فتد گوئيش : قُم ... از طرب گويد : منم خُم لاتَلُمْ

اين منم خُم خود «أنا الحقّ» گفتن است ... رنگ آتش دارد امّا آهن است

چوتكه آهن سرخ شد چون زرّكان ... پس «أنا النّار» است لافش بى زبان

ثُمّ لمّا كان هٰذه التّشبيهُ وإن كان تقريباً من وجهٍ فهو تبعيدٌ ؛ لكون الإثنينيّة (٦) في المُمثّل أشَدَّ منها في المثال ، عقّب بقوله ، (مثنوى ، ص ١٣٩) :

آتشى چه ، آهنى چه ، لب ببند ... ريش تشبيه ومُشبّه را بخند

(٣) ومنها : أنّ قولهُ «لايضرُّ صاحبَ التوجيه» ممنوعٌ ؛ إذ ليس في الكلام المذكور مايُخالِفُ الشّرعَ ، وهو قابلٌ لأن يوجّهَ بوجه لايُخالفهُ . فمن وجّههُ بوجهٍ مُخالِفٍ للشرع والعقل ، كان رجوعُ الإشارة إلى المُوجّه . لاإلى القائل ،

والإنصافَ : أنّ شَيئاً من تلك الإيرادات لايردُ عليه ، فإنّه مُنتحلٌ ، بل ناسِخٌ ماسِخٌ لايعرفُ ماينتحلهُ وينسخهُ أو يمسخهُ . فما بالك بجلالك تنسبُ إلىٰ هٰؤلاء الأعلام البُرَآء من الآثام مايُخالِفُ الشّرعَ والعقل .

وأمّا مانقلهُ عن الصّوفيّة ـ من حصر الوجود في الواحد ، إمّا بادّعائهم أنَّ الأمر كذلك في الواقع ، والكثرة المحسوسة اعتبارٌ محضٌ ، لااسمَ لها ولاأثَرَ لها في نفس الأمر ، وإمّا بواسطةِ عدم اعتدادهم بوجود الممكنات ، لأنّها في عُرضة الزّوالِ

ومعرض الاختلاف والانحلال ، وإمّا نظراً إلىٰ أنّ للموجودات جهةَ وحدةٍ لاتنا في الكثرةَ المحسوسةَ ولاالأحكامَ الشّرعيّةَ المأنوسة ـ لايهتدى إليها إلّا شِرذمةٌ من العُرَفاء وواحِدٌ بعدَ واحِد من الأذكياء الأزكياء .

والأوّلُ باطِلٌ ، وإلّا لما صحّ مانقلهُ عنهم ، من أنّ العقلَ لايحكمُ بخلاف ذلك . ومن أجلى البديهيّات أنّ الموجودات ذواتٌ كثيرة ، وإنكارُ هٰذا مُكابرةٌ غيرُ مسموعة . وأيضاً لو أرادوا ذلك لم يصرّح أهلُ التّحقيق منهم ببقاء الإثنينيّة وعدم انمحاء الكثرة ، لكنّهُم صرّحوا ، كمامرَّ .

والثّاني ظاهرٌ لاسُترةَ به ، ودرك ذلك لايحتاجُ إلىٰ ماحكموا به من المُجاهدات والمُكاشفات .

والثّالثُ يستدعي بَسطاً في الكلام وتحقيقاً لايسعه المقام .

از دام عنكبوت كه بهر مگس تند نتوان اميد داشت كه عنقا شود شكار

ثُمَّ العَجَبُ العُجابُ الّذي يبهرُ الألبابَ أنّ هٰذا القاضى الفاضل العادل عدل عمّا حكم به عقلُهُ الّذي ليس معه اعتماداً علىٰ شهادة ماتوهّمهُ ، من ظواهر بعض الأقاويل الّتي توهّمها منسوبةً إلىٰ من ارتكب المجاهدات والرّياضات ونسى قصّةَ بلعم بن باعور ، وأنّ الشّيطان معه كيف ضلّ وغوىٰ وأضلّ من النّاس كثيراً . لكنّ الله يهدى من يشاء إلىٰ سواء السّبيل ويثبّته علىٰ اتّباع نبيّه النّبيل . فلا يُوهمهُ العبارات ولايُغويه الخيالات ولاينخدع بدُعابة شيطان الخيال ، ليرى الكذب والمُحال في صورة الكشف والحال .

علىٰ أنّا نقولُ : من أين علمتَ تصميمَ العلماء ـ بعد إتقان العلوم والرّياضات وزيادة التّجريدات والمُجاهدات ـ علىٰ مايخالفُ بديهةَ العقل . وهل الكلامُ إلّا في هٰذا التصميم ، وكيف يُصمّمُ العقلاءُ علىٰ خلاف مايشهدُ به العقل ، والأولياءُ المنوّرُ عقولهُم بنور الولاية علىٰ خلاف ماجزم به الأنبياء المنوّرُ بصائرهُم بنور النّبوّة ، حاشاهم عن ذلك ؛ بل هُم يلوّحون إلى المعاني الدّقيقة الرّشيقة . والحشويّةُ

القاصرون عن الوصول إليها يحملونَ رموزهُم علىٰ ظواهرها ويوجّهونها علىٰ ماينالونَ فيها ، ولعلّهُم بُرَءاءُ عنها .

ولو أمسك هٰذا القاضي العادلُ عن توجيهِ كلام القائل علىٰ خلاف الشّرع والعقل والمُراد ، لَسَلِمَ عَن الإيراد . ولقد نطق بالحقّ حَيثُ قال : «للحروبِ رجالٌ وللثّريد رجالٌ» ، فإنّه بجلالة شأنه وعُلوّ كعبه ومكانه مشهورٌ معروفٌ بالحرص على الثّريد ، وكُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ لهُ .

و مزيد توضيح الكلام في المرام أنّ هٰهُنا مراتب :

الأُولىٰ مرتبةُ التّوحيد . وللتوحيد معنيان : أحدهُما التّصديقُ بوحدة الإلٰهَ وهو مبدأ المعرفة ، وثانيهما جعلُ الأشياء واحداً وهو كمال المعرفة . وبيانُه أنّ السّالك إذا تيقّن أن ليس في الوجود إلّا اللهُ وفيضُه وأن ليس لفيضه وجودٌ منفردٌ ، فقد قطع النّظرَ عن الكثرة ورأى الجميعَ واحداً . وفي هذه المرتبة يصيرُ جميعُ ماسوى الله حجاباً له ويُعدُّ النّظرُ إلىٰ غير الله شركاً مطلقاً .

والثّانيةُ مرتبةُ الاتّحاد . ومعنى الاتّحاد صيرورةُ الشيء واحداً ، وهو فوق التّوحيد ؛ فإنّ في التّوحيد شائبةَ تكلّف ليس فيه . فاذا رسخ في ضمير السّالك الوحدةُ المطلقةُ بوجهٍ لايبقىٰ معه الالتفاتُ إلى الكثرة أصلاً ، فقد وصل إلىٰ مرتبة الاتّحاد ، وليس الاتّحادُ ماتوهّمه بعضُ القاصرين ، من أنّ المرادَ به صيرورةُ الرّبّ مع العبد واحداً ـ تعالىٰ عن ذلك علوّاً (٧) كبيراً ـ بل هو أن يقصر السّالكُ نظره إليه بلاتكلّف أن يقول فيضهُ غيرُه .

والثالثةُ مرتبةُ الوحدة . ومعناها كونُ الشّيء واحداً ، وهو فوق الاتّحاد ؛ إذ لايخلو الاتّحادُ عن رائحة الكثرة ، ولايبقىٰ هناك عنها أثرٌ أصلاً ، وينعدمُ في هذه المرتبة التّكلّمُ والحركةُ والذّكرُ والفكرُ والسّلوكُ والسّيرُ والطّلبُ والطّالبُ والمطلوبُ والنّقصانُ والكمالُ . وإذا بلغ الكلامُ إلى الله فأمسِكوا .

وبعد ذلك مرتبةُ الفناء الّتى ينعدمُ فيها الإثباتُ والنّفيُ . وكلُّ مافي الوهم والخيال والعقل وهذا الكلامُ ونفيُ هذا الكلام : فالمعادُ إلى الفناء كما أنّ المبدأ منهُ .

قال الله تعالىٰ : «كَما بَدأكم تَعُودُونَ» .

المبحث الرابع <أنّ المقصود ظاهر>

بعدَ تحقيق ماحقّقنا ، لايخفىٰ حقيقةُ قوله : «درك صفاته العُليا» .

المَطلبُ الثالثُ

[مناسبةُ الفاعل والقابل]

قيل : من القضايا المذكورة في العلوم الحقيقيّة أنّ استفادة القابل من المبدأ يتوقّفُ علىٰ مُناسبة بينهما ، وكثيراً مّا يستعملهُ الحكماء في كتبهم .

منها : أنّهم قالوا في المِزاج : إنّ انكسارَ الكِيفيّات المُتضادّة واستقرارَها علىٰ كيفيّة مُتوسّطة وحدانيّة ، يُوجِبُ أن يكونَ لها نِسبةٌ إلىٰ مبدئها الواحد ، بسببها يستحقُّ لأن يُفيضىَ على المُمتزج صورةٌ أو نفسٌ ، وكلّما كان المِزاجُ أعدَلَ وإلى الوحدة الحقيقيّة أميَلَ كانت النّفسُ الفائضةُ عليها بمبدئها أشبَهَ .

ومنها : قولهُم : إنّ النّفوسَ الفلكيّة تستخرجُ بسبب حركاتها الأوضاعَ الممكنةَ من القُوّة إلى الفعل ، فتحصلُ لها بواسطة ذلك مُناسباتٌ إلى المبادي العالية الّتي هي بالفعل من جميع الوجوه ، فيفيضُ عليها من تلك المبادي الكمالاتُ اللّائقةُ بها ، إلىٰ غير ذلك من المواضع . ولها مُثُلٌ في الموادّ الجزئيّة لاتكادُ تَنحَصِرُ ، كالمُعلّم والمُتعلّم .

ولمّا كانت النّفوسُ الإنسانيّةُ مُنغمسةً في العلائق البدنيّة مُكدّرةً بالكدورات الطبيعيّة ، وذاتُ المُفيضِ ـ عزّ اسمُه ـ في غاية البراءةِ عنها ، لاجرمَ ، وجبَ الاستعانةُ في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة بمُتوسّطٍ يكونُ ذاتَ جهتَي التّجرُّد والتّعلُّق ، حتّىٰ يقبلَ الفيضَ عن المبدأ الفيّاض بتلك الجهة الرّوحانيّة . وهي عنه بهٰذه الجهة . ولذلك وقع التوسُّلُ في استحصال الكمالات العلميّة والعمليّة إلى المُؤيّد بالرّياستين ، مالك أزمّة الأُمور في الجهتين بأفضل الوسائل ، أعنى الصّلاة .

و أقول : فيه مافيه ، فإنّ القابل علىٰ ماقرّره هو النّفس ، والفاعل هو المبدأ الفيّاض . والمناسبة بينهما وإن كانت في غاية التّعلق أشدّ وأكثرَ من المناسبة بين المبدأ والمادّة ، لكنّه يفيضُ من المبدأ على المادّة والمادّيّات كثيرٌ من الكمالات من الصّور والأعراض .

والحقّ أنّ هذا الوجهَ ـ علىٰ ماحرّره ـ خطابيٌّ مشتملٌ علىٰ مقدّمات خطابيّة ، ومع ذلك يشتمل علىٰ مغالطة في الخطابة ؛ فإنّ المناسبة المقصودة في مبحثه إنّما هى المناسبة بين القابل والفيض ، لاالمُفيض . وبيانُ ذلك أنّه ينبغى أن يكون بين القابل والفاعل مناسبة ، وكذا بين القابل والفيض ؛ والمناسبةُ بين المبدأ وجميع القوابل متحققةٌ ، إلّا أنّه ربما لايكونُ لبعض القوابل مناسبةٌ مع الفيض ، كما في النّفوس الكثيرة التعلّق .

إذا علمتَ ذلك ، فاعلم أنّه يمكنُ توجيهُ كلام «صاحب القيل» وتصحيحهُ وحملهُ على التّحقيق بوجه ، لكنّ النّظر فيه بالإنصاف ينا فيه .

وأقول : يمكنُ أن يُوجّه إيرادُ الصّلاة في فواتح الكتب بوجوه :

أوجَهُ ماقيل منها ماأشرتُ إليه في فواتح لطائف الإشارات . وحاصلهُ : أنّ التّوجّه بالصّلاة كالمُواجهة بمرآة النّفس شطرَ مرآة مُستنيرة من الشّمس لينعكس ضوئُها منها إليها . ومزيدُ تحصيله : أنّ نفسَ النّبيّ ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ بمنزلة مِرآة تستنير بمُقابلة المُنوّر ، بل بمنزلة القمر في الليلة القمراء ، فإنّه يتنوّرُ بنور الشّمس . ولايخفىٰ على البصير أنّه إذا قوبل بمرآة واحدة مرايا متقابلةٌ مقابلةٌ لوجه الشمس تضاعفُ لها أنوارٌ كثيرة . وفي هٰذا إشارات لطيفة إلىٰ مطالب نفيسة ، فتنبّه لها وتفطّن بحقيقة السّعادة علىٰ مايليقُ بمذاق أرباب الحقيقة .

ومنها : ماأشرتُ إليه فيما أشرتُ إليه ، وهو أنّهُ من السُّنَنِ السَنّية والسّير المرضيّة إيرادُ دعاء المُعلّم في صدر كُلّ تعليم وتعلّم ، وصاحبُ الشّريعة الإلٰهيّة مُعلّمٌ

في العلوم الحقيقيّة ؛ فإنّ مباديها مأخوذة منه . (۸)

[قال:] **وبعدُ ، فَهٰذِهِ رِسالَةٌ فِي إثباتِ الباري** . خصّهُ بهذا الاسم إشعاراً بأنّ اللّازمَ من الدّليل ثبوتهُ بهٰذا الوجه ؛ فإنّ افتقار كُلّ ممكن إلىٰ علّة يستدعى خالقاً موجداً فاعلاً هو الباري . **وَ** بيان **صِفاتِهِ الحُسنىٰ** ، إنيّةً وكيفيّةً ، **مُشتَمِلَةٌ على براهينَ دقيقة يَسكُنُ إليها نُفُوسُ الأذكِياء** ، جُلُّها بل كُلُّها ممّا اختصَّ بها مؤلّفُها ، **وَ مَعانٍ لطيفَةٍ رَشِيقَةٍ يَطمئنُّ بها قُلُوبُ العُرَفاء** ، ممّا لاتجد في كلام غيره إليه سبيلاً ، **مَنطِويَةٌ علىٰ مايُذلّلُّ بِهِ الحَقائقُ الأبيّةُ** ، ممّا أدركه بقوّة نفسه القدسيّة ، **مُحتَوِيَةٌ علىٰ مايُنقذُبهُ الطالِبُ عن المَضائق الخَفيّةِ** ، من النّكت الدّقيقةِ الّتي استَنبَطَها بقريحته الزكيّة ، **جامِعَةٌ بينَ وِجازةِ المَنقَبَةِ وَ جَلالَةِ المَرتَبَةِ** ، فإنّ بتحقيق الحقائق والخروج عن المضائق تعرفُ مراتبُ الرّجال ، لابكثرة القيل والقال .

وَقَد جَعَلَها جامِعُها ، بل مُبدِعُها ومُحقّقُها ومُظهِرُها ومُقرّرُها ، **وَ هُوَ الفقيرُ الحقيرُ الشّهيرُ بصدر الحسينيّ** ، وهو سميّ النّبيّ ﷺ وكنيُتهِ أبو المعالى ، ولقبُه صدرُ الدّين . ولُقّبَ بَعْدَ حينٍ بصدر الحقيقة . وبهٰذا يُفصَحُ عن نفسه النّفيسة في صدر كتب العلوم الحقيقيّة ، ثُمّ يصف نفسه بـ«الحُسينيّ» ، لانتسابه نِسبةً ونَسَباً وتشبّهِهِ بحسين بن عليّ عليه السلام ، وكونهِ تابعاً له ، في كونه على الحقّ بالحقّ للحقّ في الحقّ شاهداً شهيداً ، وممّا يشهدُ بذلك شهادتهُ ؛ **الشّيرازيّ جَمَعَ اللهُ تعالىٰ شِتاتهُ تحفةً لِمَجلِسِ كُلِّ أوحَدِيّ ذَكيّ مَجبُول بِالاستِقامَةِ وَالإنصافِ ، مُجتَنِبٍ عَن البَغي وَالاعتِسافِ ، مُولَع عَلَى تَحقيق الحقائق ، طالِبٍ لِلتَّخلُصِ عَن المَضائِق . وَمِنَ الله ـ تعالىٰ ـ نَسألُ أن يُوَفِّقَ أهلَها لِأن يَنتَفِعُوا بِها وَأن يَحفَظَها مِن غَير أهلِها . وَ فِيها فُصُولٌ ، اثنا عَشَرَ ، وَ خاتِمَةٌ** . ولقد ألحَقنا بها تِسعةً من الفصول ، تتميماً للأصول .[1]

---

۱. بلغت القراءة المدارسة في دارالحكمة ومسوّدته بخطّه الشّريفة في يده الكريمة . اللّهُمّ متّع العلماء بإمتاعه . ووفّقنا في استنفاعه ، وأنا ابنه صدرالدين .

الفَصلُ الأوَّلُ

فِي إثباتِهِ تعالىٰ

أي بيان ثبوته وتقرير دليل وجوده ، بأن يُبيّنَ أنّ من الموجودات ماهو واجبٌ بالذّات . ومن العرفاء من جعل ذلك بيّناً غنيّاً عن البيان ، وأحال في هٰذا المطلب إقامةَ البرهان . ولعلّه رمزٌ إلىٰ مايعرفه أهلهُ ممّا لايُناسبُ ذكره .

ومأأصاب مَن فسّر ذلك من أصحاب العلوم الرّسميّة ، فقال : «وجودُ الواجب ، لكثرة دلائله وظهورها ، صار بمنزلة البيّن ، والغناء عن البيان مبالغةٌ في هٰذا المعنىٰ . ثُمَّ البرهانُ بالحقيقة هو اللّميُّ المُفيدُ لليقين ، وفيه الاستدلالُ مِن العلّة إلى المعلول . والواجبُ ـ تعالىٰ شأنُه ـ مُنزّهٌ عن العِلل ، فلا يقوم عليه برهانٌ» .

فإنّه ضعيفٌ ، لايخفىٰ مافي أوّله من التّكلّف ومافي آخره من التّعسُّف ؛ فإنّ البرهانَ ، علىٰ ماأطبق عليه أربابُ الميزان ، شاملٌ للإنّ واللمّ ، وإفادةَ اليقين مشتركٌ بينهما .

وماقيل ، من «أنّ اليقينَ إنّما يُستفادُ من اللمّ» غيرُ صحيح علىٰ إطلاقه ؛ فإنَّ اليقينَ فيما له سببٌ علىٰ ماقيل إنّما يحصل من جهة السّبب ، لامُطلقاً ؛ بل اليقينُ في غيره قديحصلُ بغيره . وكثيرٌ من الدّلائل المُثبتة لوجوده ـ تعالىٰ ـ برهانٌ يقينيٌّ معتبرٌ فيه جميعُ مايجبُ رعايتُه في البرهان . علىٰ أنّ التّعليل والسّببيّة في ذلك علىٰ وجه آخَر ، وسنشيرُ إليه إشارةً مّا .

ومِن أهل النّظر مَن قال في بيان ذلك : «إنّ قولَنا : الواجبُ موجودٌ ، قضيّةٌ أوّليّةٌ لاتصلحُ لأن تكونَ مسألةَ علم من العلوم النظريّة ؛ إذ مرجعُه في الحقيقة إلىٰ قولنا : مايكونُ موجوداً بالضّرورة البتة موجودٌ» .

وفسادُه ظاهرٌ ؛ لالما قيل من : «أنّ الموضوع هو الواجبُ بعنوان آخَر» ، فإنّهُ

مدفوعٌ ، ومايُورَدُ لتوجيهه ممنوعٌ ؛ لما قرّرناه وحقّقناه في أوّل أركان كتاب رياض الرضوان ؛ بل لأنّ الموجودَ مُطلقاً هو الموضوع .[1]

وأمثالُ تلك الأحكام ـ علىٰ ماجرىٰ عليه كلامُ أئمّة الحكمة والكلام ـ راجعةٌ إلىٰ تقاسيمه . فقولهُم : الواجبُ موجودٌ والممكنُ موجودٌ ، بمنزلة قولنا : الموجودُ إمّا واجبٌ أو ممكنٌ ، ويتمُّ الحصرُ ويصحُّ التقسيمُ بملاحظة معناهما مع مُشاهدة الحوادث ومُطالعة دليل إثبات الواجب .[2]

[قال :] و في كلامه ﷺ ، حيث قال : **لَو لَم يَكُن في الوُجُودِ ماهُوَ واجِبٌ بِذاتِهِ لَم يَكُن مَوجُودٌ أصلاً** ؛ تَلويحٌ مَليحٌ إلىٰ ذلك وَتَصريحٌ بِهٰذا . ومُحَصّلُهُ : أنّه لَو انحَصَرَ المَوجُودُ في المُمكِن لَم يَكُن مَوجُودٌ أصلاً . **والتّالي ظاهِرُ البُطلان** ؛ فإنّ كثيراً مِنَ المَوجُوداتِ متحقّقٌ ضرورةً . وَ تَصَوُّراتُ السُّوفَسطائيّة «أنّ المَوجُوداتِ كُلَّها أوهامٌ وَخِيالاتٌ باطِلةٌ» كُلُّها أوهامٌ وَ خِيالاتٌ باطِلَةٌ .

بَيانُ المُلازَمَةِ أنّ وُجُودَ المُمكِنِ يَحتاجُ إلىٰ مُرَجِّحٍ ؛ فَإنّ مَنشأ الاحتياج ، على المذهب المنصور ، الإمكانُ ، وكُلُّ ممكن قديماً (۹) كان أوحادثاً له مُرجّحٌ ، ضُرورةَ أنّ نِسبةَ طَرَ في الوجود وَالعدم إلى المُمكن واحِدٌ ، ولارُجحانَ لِشيء

---

۱. وليس بمحمول. وذلك لأنّ هذه مسألة من العلم الإلٰهيّ وموضوعه الوجود، فلا يكون محمولاً في شيء من مسائله، لِما تقرّر في مواضعه. منه خلّد ظلّه العالي علىٰ مفارق الأعالي...

۲. اعلم أنّ كلام العلّامة التفتازانيّ في شرحه للعقائد ليشعرُ بجوابين عن هذا الإشكال. وذلك حيث قال في شرح قوله: «حقائق الأشياء ثابتة». الشّيء عندنا والوجود والثّبوت والتّحقيق والكون ألفاظ مترادفة، معناها بديهيّةُ التصوّر. إن قيل: فالحكمُ بثبوت الأشياء يكونُ لغواً، بمنزلة قولنا: «الأمور الثابتة تابتة». قلنا: إنّ المراد أنّ ما نعتقدُ حقائق الأشياء ونُسمّيها بالأسماء، مثل: الإنسان والفرس، أمور موجودة، كما يقال: واجبُ الوجود موجودٌ.
وهذا كلام مفيد، ربما يحتاجُ إلى البيان وليس مثلَ قولك: «الثّابتُ ثابتٌ»، ولامثلَ قولك: «أنا أبوالنّجم وشعري شعري». وتحقيقُ ذلك أنّ الشّيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكونُ الحكمُ عليه ليس مفيداً بالنظر إلىٰ بعض تلك الاعتبارات دونَ البعض، كالإنسان، إذا أُخِذَ من حيث إنّه جسمٌ كان الحكمُ عليه بالحيوانيّة مفيداً، وإذا أُخِذَ من حيثُ إنّه حيوانٌ لغواً»، انتهىٰ كلامُه.
ولايذهبُ عليك أنّه مُشعر بجوابين في كلّ منهما أبحاثٌ. ولعلّه لايتمّ شيء منهما. وعلىٰ تقدير تمامهما فهما في نظر المناظر متأخّران رتبةً عمّا آثرناه و قرّرناه أوّلاً، وإنّ ماسمّاه بالتّحقيق ليس عند التّحقيق في هذا المقام بهذا الاسم حقيق. ثمّ إنّه يمكن أن يجاب عن أصل السّؤال بوجه آخر لايحتمل المقام تحريره «منه» خلد الله ظله السّامي أبداً.

مِنهُما ، وَلايَصِحُّ أن يَترجّحَ أحدهُما ، لما سيتّضحُ بَعدُ ، فَلَو وُجِدَ ممكنٌ وترجّح وُجُودُهُ كانَ لمرجّح غيره ، **مُوجِدٍ لَهُ** ، لما تحقّق ، من أنّ مرجّحَ وجود الشّيء يجَبُ أن يكون مؤثّراً فيه مُوجِداً له . وذلك مع أنّهُ بيّنٌ مبيّنٌ ، **فَلا مَحالةَ يكونُ المؤثّر الموجد مَوجُوداً ، ضَرورَةَ أنّ الشّيء مالم يُوجَد لم يُوجِد ، وَعَلىٰ تَقدير عَدَم الواجِبِ كان ذلِكَ المُرجِّحُ أيضاً مُمكِناً مُحتاجاً إلىٰ مُرَجِّح آخَرَ مُمكِنٍ .**

وقد وجد في بعض أوراق المسودّة : «ممكناً» ، وهو ألطفُ وإن كان الأوّلُ أظهرَ وسلامةُ العبارة فيه أكثرَ . وظاهرٌ أنّ الإمكانَ لازم من فرض عدم الواجب وانحصار الموجود المنحصر فيهما في الممكن . وبالجملة ، كلُّ راجح مسبوقٌ بمُرجّح ، وكلُّ مرجّح موجودٌ ، فلو كان كلُّ موجود ممكناً لكان رجحانُ وجود كلّ موجود ممكن مسبوقاً برجحان وجود ممكن متوقّف علىٰ رجحان آخر موصوف بما ذكر .

فَيَكونُ لِلطّرف حُكمُ الوَسَطِ في الاحتِياج إلى المُرجّح ، وعدم الاستقلال في الوجود والإيجاد . **وَمادامَ كذلِكَ مِن أينَ يَحصُلَ مُمكِنٌ حتّىٰ يَحصُلَ منه مُمكِنٌ آخَرُ مُرَجِّحٌ** . فلا وجودَ ولاإيجادَ لابالذّات ولابالغير ، إذ قد ثبت الملازمة وتقرّر بطلانُ اللّازم ثبت وتحقّق المطلوبُ ، وهو تحقّقُ خلاف المقدّر ، ففى الوجود مالم يجب وجودهُ بذاته من غير سبب وعلّة ، وذلك ماأردناه .

وَأُورِدَ عَلىٰ ذٰلِكَ : بِأنّهُ يُحتَمَلُ أن يَحصُلَ مُمكنٌ بِمُمكِن آخَرَ . وَذلك الآخرُ بآخَرَ ، وَهكذا إلىٰ غَيرِ النّهايَةِ .

توجيهُه : أنّ وجوبَ الانتهاء إلى الواجب في الصّورة المفروضة ممنوعٌ ، لجواز ترتّبِ الممكنات واستناد ترجُّح وجود كلّ منها إلىٰ ماقبله مُتسلسلٌ إلىٰ غير النّهاية .

ولمّا كان هٰذا الإيرادُ غيرَ موجّه ولامتوجّه مبنيّاً علىٰ سوء الاعتبار ، بادر ﷺ ، إلى التّنبيه علىٰ ذلك ، فأفاد أنّ :

هٰذا الإيرادُ غيرُ وارد ، لِأنّ هٰذا الاحتمالَ إنّما يُجوّزهُ العَقلُ إذا اعتبر استنادَ بَعض المُمكناتِ إلىٰ بَعضِها مُفصّلاً ، بأن يُلاحِظَ أنّ هٰذا مِن ذاكَ وَ ذاك مِن ذلِكَ وهَلُمّ جَرّاً ؛ فَإنّ العَقلَ بِهٰذا الطّريق لايُحيطُ بِجَميعِها ، لِعَدم تَناهيها ، وَلايظهرُ الخلفُ عندهُ ، أمّا إذا

لاحَظَ جَميعَها إجمالاً وتَذكّرَ أنّ شَيئاً مِنها لايَحصُلُ بِالفعل مالم يَحصُل أحَدُ آخَرُ بِالفِعل ، فَلا يَشكُّ في أنّهُ مادام لِلطَرفِ حُكمُ الوَسَط لايَحصُل شيءٌ مِنها بِالفِعل حتى يَحصُل به آخَرُ ، فَلا يَحصُلُ شيءٌ مِن المُمكِناتِ أصلاً .[1]

أقولُ: محصّلُ الجواب بيانُ المقدّمة الممنوعة بتقرير أظهر وبيان أنّ المنع فاسدٌ غيرُ مقبول ، والسّند ظاهرُ الدّفع ، بعد إتقان مقدّمات الدّليل وملاحظتها ورعايتها واعتبارها على ماينبغي علىٰ مبنى الاشتباه .

ولايذهبُ عليك أنّ الخُلف المذكور لازم على التقديرين إلّا أنّ اللّزوم على الثّانى أظهر ، ولذلك قال في الأوّل : «ولم يظهر» ، ولم يقل : «ولم يلزم» .

و مزيدُ توضيح الجواب وتحصيله : أنّ الخُلفَ لازمٌ عند عدم الانتهاء إلى الواجب إلّا أنّه لايظهرُ في حالة الملاحظة الإجماليّة الّتى لاتخالف الملاحظة التفصيليّة في الملاحظ الّذى فيه ومنه الخلفُ . لكنّه ظاهر .

و بهذا يظهرُ توجيهُ الجواب بوجهين : أوّلهُما أن يكونَ إثباتاً للمقدّمة الممنوعة علىٰ ماقرّرنا أوّلاً . وثانيهما أن يكونَ في قوّة برهان الخلف علىٰ لزوم الخلف ،كما أشرنا إليه ثانياً .

فعلىٰ هذا يكون محصّل الجواب : أنّ الخُلفَ في الفرض المذكور لازمٌ ، فالمفروض باطل . فخلافُه وهو ثبوت الواجب حقٌّ . وبهذا ثبتت المقدّمة المقدّمة منعها السّائل وتمّ الجواب .

و يمكنُ أن يُستفاد هذا الوجهُ من قوله : «وأمّا إذا لاحظ جميعَها إجمالاً ، الخ» . و ماسبقه تنبيهٌ علىٰ منشأ اشتباه السّائل لفائدة . ولمّاكان هذا السّؤالُ مُستجلباً لتنقيح المآل وتوضيح المقال ، قدّمهُ علىٰ ماأورده بعده وإن كان الأولىٰ في أداب المناظرة تأخيرَهُ . ولايخفىٰ أنّ مااعتبره أولىٰ وأحرىٰ .

وبالجملة ، التّطويل في جانب الجواب يقتضى تقديم هذا السّؤال علىٰ مابعده

---

۱. بلغت القراءة في مجلس إقادته في ظلّ كرسيّ إفاضته بمحضر العلماء من تلامذته ـ خلّد الله ظلال هذا ايته وأدام أيّام افاضته . وأنا ابنه صدر ، رحمه الله .

من الإيرادات ، لما في جوابه ، من تقرير الكلام وتنقيحه وتحرير المرام وتوضيحه . وفيه مايعينُ علىٰ جواب مايردُ بعدَ ذلك . والنّظرُ إلىٰ جانب السّؤال نفسه يقتضى تأخيره ؛ علىٰ أنّه يمكنُ توجيههُ بوجه يقتضى تأخيره علىٰ أنّه يمكنُ توجيههُ بوجه لايقتضى تأخيره عمّا بعده ، وهو نقض إجماليّ بالوجه المشهور في الصّورتين ، علىٰ ماأشار إليه (١٠) بقوله :

لايُقالُ : هٰذا الدّليلُ مَنقُوضٌ بِالتّسلسُل في العَدَماتِ ، فإنّهُ واقِع قَطعاً ؛ لأنّ عدمَ العَنقاء مَثلاً مُعلّل بِعَدم عِلّتِهِ ، وَ عدمَ علّتِهِ بِعَدم عِلّةِ عِلّتِهِ ، وَ هكذا إلىٰ غَير النّهايةِ ؛ فَيكونُ انعِدامُ كلِّ واحِد مِن تِلكَ العَدَماتِ مُحتاجاً إلىٰ انعِدام واحِد آخَر مِنها وَيَحوى فيهِ الدّليلُ المذكورُ .

ويمكنُ أن يُجابَ عن هذا بوجوه : منها منعُ التّسلسل والتزامُ الانتهاء إلىٰ عدم واجب لذاته ، كعدم ممتنع أو أمر وجوديّ حادث أوزائل . ومِنها التزامُ التّسلسل فيها ومنعُ استحالتها كما في الحوادث ، إلّا أنّها لمّا كانت تلك الوجوهُ جدليّة وفيها ، بعدُ ، مباحثُ أعرض عنها ، وماتعرّض إلّا لما هو الصّوابُ عنده من الجواب ، علىٰ ماسيُشيرُ إليه بعد تقرير الصّورة الثّانية ، علىٰ ماأشار إليه بقوله :

وكذا منقوضٌ بالتّسلسل في الحوادث ؛ فإنّ كلّ حادث يتوقفُ علىٰ حادث آخر ، وَذلك مُستلزم للتّسلسُل فيها . وَالمشهورُ أنّ الحكماء يلتزمون بهذا التّسلسل . وَلايخفىٰ جريانُ الدّليل المذكور فيه أيضاً .

ثمّ أشار إلىٰ جواب النّقض في الصّورتين إجمالاً وفصّل الأوّل أوّلاً ، فقال :

لأنّا نَقولُ : لانُسلّمُ وقوع التّسلسل في شيء من الصّورتين . أمّا في الصّورة الأولىٰ فلأنّ الواقع هو أن ليس هناك شيء ، والعقل يُفصّلُ هذا اللّيسَ إلىٰ عدم هذا و عدم ذاك تفصيلاً شبيهاً فيما سيفصّله بتفصيل المتّصل الواحد إلىٰ هذا الجزء وذاك الجزء .

فكما أن ليس في المتصل الواحد كثرة في نفس الأمر ويَحصلُ الكثرةُ باعتبار العقل وتعمّله . كذلك ليس في اللّيس المذكور كثرةٌ في نفس الأمر ويحصل الكثرةُ باعتبار العقل وتعقّله وكما أنّ بعدَ حصول الكثرة يكونُ بينَ الأجزاء تقدّم وتأخّرٌ ،

كذلك بعدَ حصول الكثرة بينَ تلك الاعدام تقدّم وتأخّر ، إلّا أنّ التقدّمَ الّذى بينَ الأجزاء المذكورة رُتبيّ والتقدّمَ بينَ الأعدام بالعليّة .

وكما أنّ التّسلسل في الأجزاء المذكورة بمعنىٰ عدم الانتهاء إلىٰ جزء لا يقدرُ العقلُ علىٰ فرض جزء آخر فيه ، لابمعنىٰ ترتّب أمور غير متناهية بالفعل ؛ كذلك التّسلسلُ في الأعدام المذكورة بمعنىٰ عدم الانتهاء إلىٰ عدم لا يقدرُ العقلُ علىٰ اعتبار عدم آخر مقدّم بالعليّة ، لابمعنىٰ ترتّب أُمور غير متناهية . وعدمُ جريان الدّليل في التّسلسل بهذا المعنىٰ ظاهرٌ لاسترةَ به .

[**أقولُ**:] في ظاهرُ هذا الجواب إشكال ، إذ الظاهرُ أنّه جواب واحد ، لاجوابان ؛ فإن كان منعاً لتخلّف الحكم لم يكن قولُه : «وعدمُ جريان الدليل في التّسلسل المعنىٰ بهذا باطل» ظاهراً ، وإن كان منعاً لجريان الدّليل لم يكن قوله «لانُسلّم وقوع التّسلسل» منعاً مطابقاً .

وتحريرهُ وتقريرهُ بوجه يدفعُ السّؤال ويندفعُ عنه الإشكال أن يقال : إنّه جواب واحد منبيّ علىٰ ترديد واستفسار ، وقد منع فيه تخلّفُ الحكم علىٰ تقدير و جريانُ الدّليل علىٰ تقدير . وذلك أنّه استفسر عن التّسلسل الّذى نقض به مناقضُ : هل هو بالمعنى الّذى ادّعى المدّعي بطلانه بعينه ، أعنى ترتّب أمور غير متناهية ، أو بمعنى آخر هو عدمُ الانتهاء والوقوف ، فمنعُ التخلّف علىٰ تقدير والحرمانُ علىٰ آخر .

فخلاصةُ الجوابَ أنّ اللّازم في مادّة النّقض هو التّسلسل بمعنى آخر . فالمُحالُ غيرُ لازم واللّازمُ غيرُ مُحال . لكن لايُقالُ : دأبُ المناظرة يقتضى تقديمَ ماأخّره وتأخيرَ ماقدّمه ؛ فإنّ منع الجريان قبل منع التخلّف ، كما لايخفىٰ . لأنّا نمنعُ ذلك ، علىٰ أنّ الأمر يكون كذلك لو كان كلا المنعين علىٰ تقدير واحد . وأمّا إذا كان كلّ علىٰ تقدير آخر فالأقربُ تقديمُ ماتأخيرهُ أقربُ .

ثم لايذهبُ عليك أنّ الجواب الّذى أورده وإن كان صواباً إلّا أنّه يمكنُ أن يُناقشَ فيه بوجه : فيقالُ : إنّه لاينحسمُ به مادّة الشّبهة والإشكال ولايندفعُ به أصلُ السّؤال ؛ إذ للسّائل أن يعود ويقول : عدمُ المعلول ـ وهو اللّيسُ الّذى يفصّله العقلَ واقعٌ ، كما

قرّرتم ، وهو ممكنٌ ضرورةً ، فيحتاج إلىٰ علّة ، وننقل الكلام إليه ، فيلزم التّسلسل ، بمعنىٰ ترتّب أمور غير متناهية . ووقوعُه بمعنى آخر أيضاً ممّا لايدفعُ هذا .

ثمّ أقولُ: يمكنُ أن يُستفاد ممّا أفاد مايدفعُ به تلك المناقشة بالمجادلة بوجوه : منها أنّه ليس إلّا ليسٌ (١١) واحدٌ يفصّله العقلُ وليس في اللّيس كثرة أصلاً . ففى كلّ ليس فرض ليس إلّا ليس واحد غيرُ متكثّر . وبالجملة ليس من كلّ ليس مفروض معتبر مع علّة إلّا ليسٌ واحدٌ غيرُ متكثّر ، بل ليس في اللّيس إلّا ليسٌ واحدٌ غيرُ متكثّر . فلم يلزم التّسلسلُ بشيء من المعنيين ، ضرورةَ استلزام كلّ منهما تكثّراً وتعدّداً ليحصل ترتّبٌ . وإذ ليس في اللّيس فليس . لكنّ الجوابَ الصّوابَ الخالي عن الارتياب ماصوّرتهُ وقرّرتهُ في المعارف المنصورية.[1]

وأمّا عدمُ وقوع التّسلسل في الصّورة الثانية ، فلأنّ سلسلة الحوادث الّتى اعتبرت مادّةَ النّقض إذا اعتبر ترتّبُها وتسلسلُها من جهة الأبد والاستقلال فهو تسلسلٌ من جهة المعلول بمعنىٰ لايقف ، لابمعنىٰ ترتّب الأمور الغير المتناهية ، واستحالةُ ذلك وجريانُ الدّليل فيه ممنوع ، كمامّر ، وإن اعتبر من جهة الأزل والماضي فعدمُ التّناهى مطلقاً ممنوعٌ عند المُثبتين لحدوث العالم ، بل ينتهى إلىٰ إرادة الله تعالىٰ عند أكثر المتكلّمين .

[أقولُ:] فلا تكون تلك السّلسلةُ غيرُ متناهية ، فلم يلزم ترتّبُ العلل إلىٰ غير النّهاية . وأمّا علىٰ رأى باقي المتكلمين ـ وهم الأشاعرة ـ فلا سلسلة أصلاً ولاعللَ ولاترتّبَ ، بل علّةُ الكلّ ابتداءً واحدٌ ، وهو الله سبحانه . وأمّا الحكيمُ القائل بقِدم العالم فالحوادثُ عنده مترتّبةٌ أزلاً وأبداً ، ترتّباً زمانيّاً . وغيرُ المتناهي المترتّب بهذا الترتيب لايُنتقضُ به شيء ، لعدم لزوم توقّف الآحاد بعضها علىٰ بعض بمجرّد ذلك ؛ فإنّ مجرّدَ هذا التّرتّب لايستلزمُ محذوراً .

وأمّا ترتّبُها بحسب توقّف بعضها علىٰ بعض وعليّة بعضها لبعض إلىٰ غير النّهاية من جهة الأزل ، فالمشهورُ عند الجمهور أنّه يلزم الحكماء (...) وقد التزموه .

---

١. بلغت القراءة والاستفادة منه بمحضر العلماء بمجلس الإفادة ـ خلّد الله ظلّه وظلالهم...

أمّا اللّزومُ فلمكان الحوادث وإمكانها ، فعلّتها التامّة إن كانت قديمة لزم قدمُ الحادث ، وإن كانت حادثة لزم التّسلسلُ من جانب المبدأ . وذلك هو التسلسلُ بمعنىٰ ترتّب الأمور إلىٰ غير النّهاية .

وأمّا الالتزامُ فلأنّهم قالوا يصدرُ الحادثُ عن العدم بواسطة حوادث ، كلّ منها مسبوق بآخر إلىٰ غير النّهاية مستندةً سلسلتُها إلىٰ حركة سرمديّة ، بأن يكون للحادث مادّة قديمة : إمّا هيولىٰ له وجزءٌ ، كما للأجسام الحادثة أو محلٌّ له ، كهيولات تلك الأجسام لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة ، وكأجرام الأفلاك بحركاتها وأوضاعها الجزئيّة ، وكالمجرّدات لصفاتها إن قلنا بجواز حدوث صفة لها أو هيولىٰ المتعلقة ، كهيولات الأبدان للنّفوس النّاطقة إن قلنا بحدوثها وتجدّدها ، فإنّها تتواردُ علىٰ تلك المادّة بواسطة الحركة السّرمديّة الفلكيّة استعداداتٌ متعاقبةٌ لوجود هذا الحادث . فإذا انتهت إلىٰ غاية القرب والقوّة حدث الحادثُ بواسطتها من المؤثّر القديم . وشرطُ حدوث ذلك الحادث واستعدادهُ مترتّبة متوقّفة بعضُها علىٰ بعض ، إلىٰ غير النّهاية متسلسلة بمعنىٰ ترتّب الأمور الغير المتناهية ، لكنّها غيرُ مجتمعة في الوجود . ولااستحالةَ في ذلك ؛ إذ لادليل على استحالة مثل هذا التّسلسل . وأدلّةُ امتناع التّسلسل كالتّطبيق إنّما تدلُّ على استحالة ترتّب أمور مجتمعة معاً دفعةً . وأمّا غيرُ المترتّبة ، كالنّفوس أو غير المجتمعة ، كالحوادث ، فلا برهانَ على استحالتها وامتناعها .

ثمّ لما تحقّق عند المحقّق ﷺ ، بالدّليل الّذى قدّره وحرّره آنِفاً ، امتناعُ التّسلسل من جهة المبدأ مطلقاً مجتمعةً أو غيرَ مجتمعة منعَ اللّزومَ وأنكر الالتزامَ ، لنكتة لطفية تفرّد بها قائلاً :

وَلايَلزمُ أن تكونَ عِندَ الحكماء غيرَ مُتناهية ؛ لِجواز استنادِها إلى بَعضِ الحركةِ السّرمديّة الّتى أثبتُوها ، مَثلاً ، بنقصِ معنىً من تلك الحركة يحصلُ استعدادُ قَبُول حادثٍ في المادّةِ وَ يتمُّ الاستعدادُ في آن انتهاء هذا البعض ، فيحدث هذا الحادثُ في هذا الآن . وهذا البعضُ ليس أمراً واحداً في نفس الأمر ، بل بعضٌ من أمراً واحداً فيها ؛ فلا يلزمُ وجودُ أمور متناهية في نفس الأمر حتّىٰ يكونَ هناك تسلسلٌ ، بل غايتُها

لزم من ذلك أنّ هُناك أمر واحد له أجزاءٌ فرضيّةٌ غيرُ متناهية ، ووجودُه غيرُ منكر .

فإن قيل : الموجودُ من الحركة هي التّوسّطيّة ، وهى غيرُ قابلة للتبعيض والتّجزئة ، فكيف تستند الحوادثُ إلىٰ أجزائها .

قلتُ : هب أنّها كذلك ، إلّا أنّها يلزمها نِسبٌ مختلفة مترتّبة إلىٰ غير النّهاية ؛ فإنّها وإن كانت حالة واحدة مستمرّة ثابتة باقية من أوّل المسافة إلىٰ آخرها غيرُ منقسمة ، لكن تختلف نِسبتُها إلىٰ حدود المسافة . فهى باعتبار ذاتها مستمرّة باقية و اعتبار نِسبها إلىٰ تلك الحدود متجددة سيّالة غير ثابتة . فإذا اعتبر مع تلك النّسب المختلفة والأوضاع المتجدّدة المتخالفة (١٢) جاز تجزئتُها وصحّ تبعيضُها . وأمّا كيفيّةُ صدور الأمر الثّابت الذّات المتجدّدة الأحوال والصّفات من الثّابتات بوجه يصلح لتوسّط حدوث الحادث ، فستطّلعُ علىٰ تحصيله وتفصيله في الفصل الثانى من الملحقات من غير لزوم تسلسل مُحال .

وأمّا نسبةُ التزام هذا التّسلسل إلى الحكماء القدماء من المحقّقين العظماء العرفاء أمثاله ﷺ ، فافتراءٌ بلا امتراء ؛ فإنّهم أنكروا ذلك ،كما لايخفىٰ علىٰ من تصفّح الصّحف الموروثة منهم . وإنّما التزمه قوم من المتفلسفين المتأخّرين ممّن لااعتمادَ علىٰ كلامه ولااعتبارَ لالتزامه ، علىٰ مايرىٰ في كتب المتأخّرين من المتكلّمين .

لايقال : قد حكم الحكماء بقِدم الأنواع الّتى يتوقف كلّ فرد منها على الآخر ـ كالإنسان وكثير من سائر أنواع الحيوان ـ واستلزام ذلك للتسلسل المُحال باطل .

لأنّا نمنعُ توقّف كلّ فرد في شيء من الأنواع علىٰ آخر مثله ، وفي الإنسان وأمثاله سلاسل مترتبة كلّ سلسلة منتهية إلىٰ مبدأ حادثٍ لامن آخر ؛ فإنّ التكوّن يكون بالتّولّد والتّوالد كليهما . وذلك غيرُ مستنكر ولامستبعد . فقد اعترف الأجلّاء العرفاء من الحكماء بهذا . وكثيرهم بل كبيرهم أنكر التّسلسل ، مطلقاً .

قال المعلّم الثانى أبو نصر الفارابيّ في شرح رسالة زينون الكبير : **«لايجوز أن يكون علل ممكنة لانهاية لها ؛ لأنّ لكلّ واحد منها خاصيّة الوسط ، فيكون**

معلولاً باعتبار وعلّةً باعتبار آخر ، وكلّ ماله خاصيّة الوسط فله بالضّرورة طرف والطّرف نهاية» .

هذه العبارة وإن صحّ حملها علىٰ مَعانٍ أُخَرَ غير هذا ، إلّا أنّ المحقق رأى حملها علىٰ هذا أولىٰ . والحقّ أنّ صدورَ الحادث عن القديم ينادى بإرادة مرجّحة من قديم قدير حكيم مريد عليم يرجّحُ بمرجّح علمه . ولاحاجةَ إلى التوسّل بحركه غير متناهية أو التشبّث والتّعلّق بسلسلة من الحوادث غير منتهية ؛ فإنّ الأوّل كما ترىٰ وسوف ترىٰ ، وفي الثّانى مالايخفىٰ بعد ماأُشير إليه أوّلاً .[1]

ولابأسَ بتحرير نمط آخر من الكلام لتقرير طرف آخر من المرام ، فنقول : إنّ المشهور عند الجمهور أنّ الحكماء جوّزوا التّسلسل في الأمور الغير المجتمعة معاً واعتبروا الحوادث المترتبة الغير المتناهية التى التزموها على القول بقدم العالم من هذا ، وعلّلوا كلّاً منها بما يتبعها إلىٰ مالايتناهىٰ .

فتكلم المتكلمُ علىٰ هذا بما حاصله : إنّه يلزمُ علىٰ هذا انسدادُ باب إثبات الصّانع ـ تعالىٰ ـ لجواز أن يستند كلّ حادث بل كلّ ممكن إلىٰ آخر غير موجود معه لاإلىٰ نهاية .

ثمّ الحكماء أجابوا عن هذا : بأنّ بينهما فرقاً مَبنيّاً علىٰ أصل ، هو أنّ كلّ ممكن يحتاج إلىٰ مؤثّر موجود معه .

وبعدَ هذا لايخفىٰ أنّه لوتسلسلت الممكنات المترتّبة لزم وجودُ مؤثّرات موجودة معاً دفعةً . واستحالة اللّازم ظاهر ثابت من البراهين المقررة المحرّرة ، كالتطبيق والتّضايف ونظائرها . انتهىٰ كلامهم وحسبوا أنّ بهذا تمّ مرامهُم .

ولايذهبُ عليك مافي هذا الكلام وأنّه ، بعدُ ، بعيدٌ غيرُ تامّ ؛ لالما أفاد الأستاذ فقط ، بل لهذا ـ علىٰ مامرّ آنِفاً ـ ولأُمور أُخَرَ ، منها ماسنح لنا ، ومنها ماقرّره الإمام . وتقريره وتحصيله : «إنّ الممكن الحادث إن لم يكن له مؤثّر بطل أصلُ دليكم ،

---

۱. بلغت المدارسة النظاميّة بدشتك... خلّد الله ظلال إفضاله...

وإن كان : فإن كان حادثاً نقلنا الكلام إليه وتسلسلا معاً مُساوقاً أو مُتعاقباً متسابقاً ، وعلىٰ كلّ حال يلزمُ إشكالٌ ؛ وإن كان قديماً : فإن لم يتوقّف علىٰ شرط حادث لزم خلفٌ ظاهر هو التّخلفُ والتّرجّحُ علىٰ مارأىٰ . والتّرجيحُ علىٰ ماأراه .

وربما يُناقَشُ في التّرجيح ويندفعُ المناقشةُ بأدنىٰ عناية ، وإن توقّف علىٰ شرط فذلك الشّرط إمّا أن يجب مقارنتهُ لحدوث ذلك المشروط أو يجب مسابقتهُ عليه . فعلى الأوّل يعود التّقسيمُ في كيفيّة حدوثه ويلزم الدّورُ والتّسلسلُ . وعلى الثّانى فالعلّةُ المؤثّرةُ حال الشّرط السّابق لم يكن علّةً بالفعل ، ثمّ صار علّةً . فهذه العليّةُ حدثت بعد أن لم تكن ، فلابُدّ لها من مؤثّر وعلّة .

فتلك العلّةُ إن كانت عدميّةً جازُ استنادُ الوجوديّ إلى العدميّ ، فبطل أصلُ الدّليل ؛ وإن كانت وجوديّةً : فإمّا أن تكون مقارنةً لحدوث تلك العلّة أو سابقاً عليها ، فعلى الأوّل ذلك المقارنُ : إمّا أن يكونَ هو الحادث الّذى فرض معلولاً أو غيره . فالأوّل مستلزم للدّور والثّاني للتّسلسل . وعلى الثّاني ، وهو أن تكون علّةُ الحادث متقدمةً (١٣) علىٰ وجودها ، يلزمُ بطلانُ الأصل ويجوزُ استناد موجود إلى معدوم كان موجوداً قبلُ» ، هذا مُلخصّ كلام ذكره الإمام .

ثمّ قال بعدماقال : «فقد اتّضح من بياننا هذا أنّه لابدّ في حدوث الصّور والاعراض من التزام إحدى هذه المقدّمات : إمّا تجويزُ استغناء الممكن عن المؤثّر وإمّا تجويزُ استناد المعلول الموجود إلى العلّة المعدومة ، وإمّا تجويزُ وجود أسباب ومسبّبات غير متناهية دفعةً واحدةً ، وإمّا تجويزُ اسناد المعلول إلىٰ علّة متقدّمة عليه زماناً . وبيّنَ أنّ تجويز إحدى هذه المقدّمات باطل» .

ثمّ قال : «إن قال قائلٌ : إنّ الإشكال مبنيّ علىٰ مقدّمة فاسدة : هى أنّ العليّة أمرٌ موجود محتاج إلىٰ مؤثّر ، وليس كذلك ، بل العليّة من الاعتبارات الذّهنيّة وليست بموجودة ، ولاتحقّق لها في الخارج ، فلا يحتاج إلىٰ مؤثّر . قلنا : لاشكّ أنّ مفهوم العليّة مغاير لذات العلّة ؛ فإنّ كثيراً مّا تكون العليّة مجهولة وذات العلّة معلولة . ولو لم تكن العليّة وراء الذّات موجودة كان حكمُ الذّهن على الشّيء بأنّه علّية في الخارج

حكماً غيرَ مطابق ، فلم تكن العلّة علّة في الخارج ، وظاهرٌ أنّ عليّة الشّيء لاتقوم بغيره . وأيضاً عند عدم الأذهان لم يكن الشيء علّةً . فظهر أنّ العليّة متحقّقة وليست سلبيّةً ، فإنّ نقيضَهُ ـ وهو اللّا مؤثّريّة واللّا عليّة ـ سليّةٌ .»

ثمّ قال : «وينبغي أن يعلم أنّ هذا إنّما يتوجّه على الفلاسفة ؛ لأنّهم جوّزوا حادثاً قبل حادث لاإلىٰ أوّل ، ولايُعتقدُ في أنّ الله تعالىٰ فاعل مختار ، بل يقولون : إنّه موجبٌ . وأمّا علىٰ معتقدنا ومعتقد جميع متكلّمى الإسلام فلمّا كان العالمُ حادثاً وللحوادث مبدأ فلايتوجّه علينا هذا الإشكالُ ، فإثباتُ واجب الوجود إنّما يصحّ علىٰ أصولنا . فظهر من هذا أنّ من اعتقد أنّ العالم قديم ولم يثبت للحوادث مبدأ يلزم عليه نفيُ الصّانع ، ومذهبهُ مذهبُ الدّهريّة» هذا تمامُ محصّل كلام الإمام .

وأورد عليه إيراداتٌ ، ردُّها علىٰ طرف التّمام ، فلا نطوّل الكلام بإيرادها وردّها بالتّمام ، إلّا أنّا نُشيرُ إلىٰ نبذ منها فنقول :

قيل : «ماذكره ـ من أنّه لوكان المؤثّرُ في وجود الحادث قديماً وصدورُ الحادث منه لايكون موقوفاً علىٰ شرط حادثٍ ، فنسبةُ المؤثّر القديم إلىٰ زمان وجود الحادث وزمان عدمها على السّويّة ، فاختصاصُ أحد الوقتين بوجود الحادث دونَ الوقت الآخر ترجيحُ بلامرجّح ، وذلك قادح في إحدى مقدّمات الدّليل منظورٌ فيه ، لأنّ مقدّمة الدّليل امتناع ترجّح أحد طرفى الممكن بلامرجّح . وأمّا التّرجيحُ فجائزٌ ، كالجائع يختارُ أحدَ الرّغيفين ، والهاربُ أحدَ الطّرفين» ، انتهىٰ قولُ صاحب القيل .

أقولُ : قد أشرتُ إلىٰ مايمكن به ردُّ إيراده بوجوه ممّا أضفتُ إليه ، علىٰ أنّه يمكنُ بيانُ استلزام التّرجيح بلامرجّح للترجّح بلامرجّح .

ثمّ قيل : «وماقاله الإمامُ ـ من أنّ فيضان الحادث عن المؤثّر القديم لوكان موقوفاً علىٰ شرط حادث ، وذلك الشّرط مقدّم علىٰ وجود الحادث ، فالمؤثّر في زمان حدوث الشّرط ليس بعلّة ، ولعلّ حدوثه يصير علّة له بالفعل . فالعليّة حادثة بعدمالم تكن ، فلابدّ له من علّة» ـ منظورٌ فيه أيضاً ؛ لأنّ صحّة هذا الكلام مبنيّ علىٰ

أنّ العليّة أمر موجود في الخارج حتّىٰ احتاجت إلىٰ علّة ، وهو ممنوع . غايةُ مافي الباب أنّ ذاتاً لم تكن علّةً ، ثمّ صارت علّةً بالفعل . ومن هذا لايلزم أنّ العليّة لم تكن موجودةً ثم صارت موجودة في الخارج . وأمّا قولهُ «لولم تكن العليّة موجودة كان حكمُ العقل بأنّ ذات العلّة علّة حكماً غيرَ مطابق» ، ليس بصحيح ، إذ لايلزمُ من عدم تحقّق العليّة في الخارج ؛ عدمُ كون ذاتِ العلّة علّةً في الخارج ، إذ لايلزم من انتفاء مبدأ المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجيّ ؛ لأنّ قولَنا : زيدٌ لاكاتبٌ في الخارج، صحيحٌ ، مع أنّ مبدأ المحمول وهو الكتابة منتفيةٌ» انتهىٰ قول صاحب القيل .

وأقولُ : يظهرُ بأدنىٰ تأمّل أنّ إبطال الشّقّ الّذي أبطله الإمام لايتوقّفُ علىٰ وجود العليّة في الخارج ، بل يُستفادُ من كلام الإمام بأدنىٰ تأمّل وتنبّهٍ مايمكنُ به إبطال هذا الشّقّ ، فيُتنّبه له .

ثمّ قيل : «ولاقولُ الإمام : ـ وهذا الإشكالُ إنّما يردُ على الفلاسفة ؛ لأنّهم جوّزوا حادثاً قبل حادث لاإلىٰ أوّل ، (١٤) ولايقولون بأنّ الله فاعل مختار ، بل يقولون بأنّه مُوجَبٌ . وأمّا المتكلّمون ، فلأنّهم قائلون بحدوث العالم واستناد الحوادث إلىٰ مبدأ ، لايتوجّه عليهم هذا الإشكال ، ـ ففاسِدٌ أيضاً . لأنّ السّؤال لايردُ على الفلاسفة من جهة أنّه قالوا بوجود حادث قبل حادث لاإلىٰ أوّل ؛ بل هذه الجهةُ مندفعة ، لأنّ الحوادث لمّاكانت مستندة إلىٰ موجود قديم ، فلابدّ أن يتوقّف تأثيره علىٰ حادث آخر . وهذا التّسلسل لايجوزُ أن يكونَ علىٰ طريق التّساوق ، كما دلّ عليه دليلهُم ، فتعيّن أن يكون علىٰ طريق التّسابق .

وهذا السّؤالُ كما يرد على الفلاسفة يرد على المتكلمين أيضاً . وتوجيهُه أن يقال : لاشكّ في وجود حادث ، فذلك الحادث لابدّ له من مؤثّر ، وذلك المؤثّر إمّاقديم أو حادث ؛ فإن كان حادثاً نقلنا الكلام إلى ذلك الحادث ويلزمُ التّسلسلُ إمّا علىٰ سبيل التّسابق أو التّساوق ، ويلزم منه تأثيرُ المعدوم في الموجود ، وهو باطلٌ ؛ وإن كان قديماً فالمؤثّر قبل زمان الحادث لايكون مؤثّراً بالفعل . فالمؤثّريّة حادثة لابدّ له من مؤثّر ، إلىٰ آخر السّؤال . فظهر أنّ السّؤالَ واردٌ على المتكلّمين ،

وورودَه عليهم أظهرُ» انتهىٰ قول صاحب القيل .

وأقولُ : لاظهورَ لورود هذا الإيراد والكلام على المتكلّم ، لما أشرنا إليه أوّلاً ، و توضيحه في موضعه ثانياً . وأمّا ورودهُ على الحكماء فباطل جدّاً ولايندفع بما قرّره أصلاً ؛ فإنّ الترتّبَ والتّسلسل علىٰ طريق التّسابق يؤدّى إلىٰ لزوم عدم العلّة في زمان وجود المعلول . ولكن يمكن أن يُجابَ عن هذا بوجوه شتّىٰ : مِنها وجهٌ وجيهٌ تفرّدتُ به وقرّرته في مقرّه ، ومِنها التّوسّل بالحركة ، علىٰ ماأشار إليه الأُستادُ ﷺ ، وبيّنتهُ مشروحاً في أواخر الشّرح ، ومِنها التّثبّتُ بالفرق بين المؤثّر والمُعِدّ . وتوضيحهُ : أنّ كلّ حادث ، لإمكانه ، له مؤثّرٌ موجود معه ، وهو المبدأ الفيّاضُ الموجودُ أزلاً وأبداً ، ولحدوثه مُعِدٌّ مشروط بحادث آخر ، وهكذا إلىٰ مالايتناهى . هذا مايستفاد من مساق كلامهم .

ثمّ إنّ المصنّف ﷺ ، بعد ماقرّر وحرّر الدّليل الّذي اختاره ، أراد أن يُشيرَ إلىٰ مايكمل ويتمّ باعتبار هذا الدّليل وسائر الدّلائل فقال :[1]

فإن قيل : لانُسلّمُ أنّ وجود الممكن محتاج إلىٰ مرجّح مؤثّر ، لجواز أن يكون الوجودُ ببعض الممكنات أولىٰ وأليق من العدم أولويّة غيرَ منتهية إلىٰ حدّ الوجوب ، فيكون وجودهُ راجحاً علىٰ عدمه . وإذا وجد ذلك الممكنُ بلامرجّح يلزمُ ترجّحٌ بمرجّح وهو جائزٌ قطعاً .

قلنا : ذلك الممكنُ إمّا أن يكون له علّة أولا . وعلى الأوّل إمّا أن يكون علّتهُ نفسَه أو غيرَه . والأقسامُ بأسرها باطلةٌ ؛ لأنّه لوكان غيرُه علّةً لوجود نفسه لزم خلافُ مافرض ، وإن كان هو نفسُه علّةً لنفسه لزم إيجادُ الشّيء لنفسه ، وهو مُحالٌ ، لأنّ الشيء مالم يُوجَد لم يوجِد . وعلى الثّاني يلزم جوازُ انعدام أمر ممكن بلا علّة موجبة لذلك ، لأنّه إن كان وجودهُ بلا سبب وكان جائزَ العدم لإمكانه لم يكن عدمُه بانتقاء سبب وجوده علىٰ ماهو شأن سائر الممكنات ؛ لأنّ وجوده بلاسبب ويكون انعدامه بنفسه ،

---

۱. بلغت إلى هنا ونحن كنّا راكباً إلىٰ سرير جمّ الملك لملاحظة العبر. اللّهمّ خلّد ظلال أفضاله... في ۱۵ رمضان سنة ۱۰۴۶، وأنا العبد صدر.

كما أنّ وجوده كذلك ، فيجوز انعدام أمر موجود بلا علّة مقتضية لذلك ، وهو ممتنع .

وفيه منعٌ ظاهرٌ ، فإنّا لانُسلّمُ أنّه لو لم يكن لوجوده سببٌ كان انعدامُه بنفسه ، لم لايجوزُ أن يكون انعدامُه لعلّة مُقدّمةٍ مغايرة لنفسه ، فإنّ اللّازمَ صحّةُ العدم مطلقاً ، لاصحّةُ العدم بنفسه .

ويمكنُ أن يُجابَ عن ذلك : بأنّ تلك العلّة إن كانت وجوديّة كان عدمُها من أسباب وجود ذلك الممكن ، وإن كانت عدميّةً كان وجودُها من أسباب وجوده ، لما تحقّق في موضعه ، من أنّ أحد طرفي وجود شيء وعدمه إذا كان علّةً لأمر كان مقابلهُ علّةً لمقابله ، وعند انضمام هذه المقدّمة المسلّمة المقرّرة إلىٰ مامضىٰ يتمُّ الدّليل الباهرُ ويندفعُ عنه المنعُ الظّاهرُ ، إلّا أنّ في تحقيق هذه المقدّمة كلاماً لايسعهُ المقامُ . نعم ستطلّعُ فيما سيأتى علىٰ مزيد تحرير لهذا الدّليل ، بوجهٍ إن تأمّلتَ فيه وتحققتهُ قدرتَ علىٰ وجه آخر من الجواب ، فلا تغفل وتأمّل في قوله :

وإلىٰ ماذكرنا ، من الدّليل مفصّلاً ، أشار المعلّم الثّاني ، مُجملاً ، علىٰ مانقل عنه شارح كتاب ، الأربعين (١٥) بقوله : لوحصلت سلسلة الوجود بلاوجوب ويكونُ مبدؤه ممكناً حاصلاً بنفسه لزم إمّا إيجادُ الشّيء نفسه وذلك فاحش ، وإمّا صحّةُ عدمه بنفسه وذلك أفحشُ .

قيل[1] : «فيه نظرٌ، أمّا أوّلاً ، فلأنّ وجودَهُ ، لمّا فرض لرجحانه علىٰ عدمه، لايحتاجُ إلىٰ سبب ، بل يكفى في وجوده الرّجحانُ النّاشيء من الذّات من غير افتقار إلىٰ علّة ؛ وأمّا ثانياً ، فلأنّ وجودَهُ لمّا كان مستنداً إلى الرّجحان فعدمُه إنّما يكونُ بزوال ذلك ، وقد يكونُ الزّوال بسبب نقيضه ،كوجود مانع ، فلايلزمُ صحّةُ عدمه بنفسه .

وأقولُ : لمّا فُرِضَ عدمُ بلوغه إلىٰ حدّ الوجوب كان عدمُه مع بقاء الزّمان جائزاً ، ويلزمُ من ذلك جوازُ عدمه من غير سبب . فتحريرُ الدّليل وتقريرُه : أنّ الممكنَ الرّاجحَ إن وقع بسبب ، فذلك السّببُ إن كان نفسَهُ لزم كونُ الشّيء علّةً

---

١. قاله الأستاد في إثبات الواجب (الجديد)، ص ٦٨.

لنفسه ، وإن كان غيرَهُ لم يكن منتهىٰ سلسلة الممكنات .

وبعد هذا ، لايخفىٰ أنّ كلانظريه نظرٌ من بصيرة عمياء .

أمّا الأوّلُ ، فلأنّ قولَهُ «لايحتاج إلىٰ سبب» غيرُ صحيح ، ضرورةَ أنّ الممكن الرّاجح مع الرّجحان جائزُ العدم وإلّا لكان بالغاً إلىٰ حدّ الوجوب . فلو لم يكن لوجوده مع بقاء الرّجحان سببٌ لم يكن لعدمه أيضاً سببٌ ، وإلّا لكان عدمُ ذلك السّبب من أسباب الوجود ،كما لايخفىٰ علىٰ أرباب الألباب . ولأمرٍ مّا ترىٰ اتّفاق الأصحاب علىٰ أنّ ارتفاع المانع من الأسباب ، وبيّنٌ أنّ سببَ العدم في الصّورة المفروضة مانعٌ للوجود . فظهر أنّ الواقع بالرّجحان معلولٌ البتة .

وأمّا الثّانى ، فلأنّ قوله «فلأنّ وجودَهُ لمّا كان مستنداً إلى الرُّجحان فعدمُه إنّما يكونُ بزوال ذلكَ» ، ليس بشيء ؛ لأنّ المفروض أنّ الرّاجحَ مع بقاء الرّجحان جائزُ العدم ، وإلّا لكان الرّجحان موجباً للوجوب ، وهو خلافُ المفروض .

ثمّ ، بعدمامهدّناه ، لايخفىٰ عليك سائر مفاسد نظرَيهِ ، سيّما قوله : «وقد يكون الزّوال بسببٍ نقيضه» ، ضرورةَ أنّ عدمَ المانع من الأسباب .

ثمّ أقولُ : هٰهنا دقيقة أُخرىٰ يجب التّنبّهُ لها . وهى أنّ هذا الدّليل علىٰ تقدير تمامه بهذا التّقدير لاينتفعُ به في إثبات الواجب إلّا بعدَ اعتبار مقدّمة أُخرىٰ ، وهي أنّ كلّ موجود له سببٌ ، فله سببٌ موجودٌ ؛ فإنّ غايةَ مالزم من الدّليل أن يكونَ للممكن الرّاجح في الوجود سببٌ في الوجود وإن كان ذلك السّببُ عدميّاً .

ثمّ أقولُ : يمكنُ إثباتُ هذه المقدّمة بوجوه . ويمكن أيضاً إتمامُ الدّليل بإثبات عدم كفاية السّبب العدميّ ، بل يحتاجُ مع ذلك لو أمكن ذلك إلىٰ علّة وجوديّة موجودة .

بسط مقال

تقريراً للسؤآل علىٰ شنشنة أهل الجدال المعروفة في هذه الأزمنة والأحوال ، وإشارةً مّا إلىٰ حل الإشكال بوجه لائق بحالهم مناسب لمقالهم .

والحقّ عندى ماحققته في مظانّه . لاتحسبنّ أنّ السّؤآل الذى أشير إليه كالهدر لما اشتهر ، من عدم تمايز الأعدام . فليوجّه السّؤال بوجهين :

الأوّل ، أنّ المحقق الفريد صاحب التجريد قال : قد تتمايز الأعلام . ولهذا استند عدم المحلوط إلى عدم العلّة لاغير . ونافى عدم الشرط وجود المشروط . وصحح عدم اتضدّ وجود الضدّ الآخر . بخلاف باقى الأعلام . والجمهور خصّوا ذلك التميز بالتصوّر وتصوّروا أنّه لايكون هذا إلّا في التصوّر .

وأقول : هذا ، مع انه غير ظاهر من العبارة ، لايفيد ؛ فإنّ الممكن إذاكان ممكناً أن يكون موجوداً في الخارج وممكناً أن يكون معدوماً فيه ، فان وجدكان لعلّة وإن لم يوجد وكان معدوماً فيه لزم أن يكون لعدمه علّة . وإلّا لزم أن لايكون لممكن هو عدم ذلك الممكن في الخارج علّة في الخارج .

ولعلّ المحقّق أراد أن يحقق علّة عدم الممكن في الخارج فقال : «الأعدام قد تتمايز» . وهذا علىٰ هذا يشعر بالتمايز في الخارج . ولو لم يكن ذلك كذلك لم يكن قادحاً في إيراد السؤآل للإلزام في الجدال . ومن الأمارات الدّالّة علىٰ أنّه لم يرد ما في الشّروح ، من أنّ العليّة ذهنيّة ، أنّه قال بعيدَ ذلك : «وعدمُ المعلول ليس علّةً لعدم العلّة في الخارج» . فعلىٰ هذا ، ورودُ الإيراد ظاهرٌ ،

وعدمُ كفاية التّميز الصّوريّ في هذا ظاهرٌ لايخفىٰ لوجوه شتّىٰ :

(١) منها : أنّه إذاكانت عليّة العدم لتصوّر ذهنيّ لزم وجودُ الممكنات كلّها إذا لم يكن ذهنٌ وتصوّرٌ وأن يتوقّف وجودكلّ ذهن وتصوّر علىٰ ذهن وتصوّر سابق .

لايقال : يُتصوّرُ هذا بأن يكون في تصوّر الواجب .

لأنّا نقول : علىٰ هذا يلزم أن يكون تصوّره وحكمه بالعليّة غير مطابق للواقع ، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً . وهذا مع ظهوره لايخلو عن دقّة . ولايتوجّه علىٰ هذا ما يتراآى علىٰ ظاهره . ثم لوكفى التميّز التصوّريّ لعاد الإيراد ، فإنّه في التميّز الصّوريّ يتصوّر السّندُ الّذى أشير إليه كسائر العلل والأسباب (١٦) .

ثمّ أقولُ : إنّ نظريّةً بعدَ النّظر في كلام الأُستاد ، حيث أراد الإيرادَ عليه ، من العَجَب العُجاب ، ليس منه تعجّبٌ ، فإنّ الأستاد ﷺ ، لوّح بل صرّح وشرح كلام الفارابيّ بأن أورد ترديد أحد شيعته أن يكونَ ذلك الممكن علّةً لنفسه ، وقد أبطله . وثانيهما أن لايكون كذلك . وذلك إنّما يكون بأن كان موجوداً بالرّجحان فقط ؛ إذ لو احتاج مع الرّجحان إلىٰ أمر آخر وجوديّ أو عدميّ لم يكن موجوداً بالرّجحان فقط ، فلم يكن منتهى السّلسلة .

وبهذا يظهرُ انحراف نظريه وأنّه مارأى الوجهَ علىٰ ماهو عليه ؛ فإنّ نظره الأوّل ، حيث قال : «يكفى اختيارُ الشّقّ الثّاني» ، ولايكونُ هذا نظراً وإيراداً على الدّليل الّذى فيه التّرديدُ على الدّليل الّذي فيه التّرديد ، بل عليه في الآداب أن يختارَ الشّقّ الثّاني ويمنعَ خُلفَه ، لاأن ينظرَ في الدّليل بما يفيدُ اختيار الشّقّ الثّاني» من غير تعرّض إلىٰ خُلفه . وهذا من آدابه وخُلقه بعيد ، وهو غير بعيد .

وأمّا نظره الثاني فبطلانُه وانحرافه ظاهرٌ من وجوه .

(۲) منها : أنّه لوكان ذلك الرّجحانُ بسبب نقيضه ،كوجود مانع ، علىٰ ماأوهمه أو توهّمه ،كان زوال ذلك المانع وعدمه من أسباب وقوع الرّجحان ، فلم يكن ذلك الممكنُ الرّاجحُ موجوداً بذاته برُجحانه فقط من غير علّة أُخرىٰ ، بل احتاج إلىٰ رفع مانع الرّجحان . ولقد اتفقت كلمةُ الكملة الأعلام عن آخرهم أنّ زوال المانع من العِلل . وحيثُ فرض أنّ منتهى السّلسلة لايحتاجُ في وجوده إلىٰ علّة أُخرىٰ وجوديّ أو عدميّ لم‌يكن زوالُ الرّجحان بعلّة . فإذا زال الرُّجحانُ كان زوالهُ بنفسه ، فيلزمُ صحّةُ العدم بنفسه .

(۳) و منها مامضىٰ . (۴) ومنها ماسيأتي[۱] .

ثمّ إنّ هذا النّاظر المناظر ، ـ بعد الفراغ عن نظريه ، ومازا دال عليه ممّا لاطائل فيه ـ قال :

---

۱. بلغت إلىٰ هنا في سرير جم، اللّهمّ خلّد ظِلاله، لنكتحل بذرور نعاله.

«التّحقيقُ أنّه علىٰ تقدير (١٦) وجوده بالرّجحان يكون متصفاً بالوجود ، فلايكون عينه ويكون ذاتهُ منشأً لرُجحان الاتّصاف بالوجود ، فجاز الاتّصافُ ، فيكونُ علّةً ؛ إذ لانعنى بالعلّة إلّا مايُرجّحُ المعلول ، فيكون علّةً لاتّصاف نفسه بالوجود . ولمّا فرض عدمُ بلوغه حدَّ الوجوب يجوزُ عدمُه مع بقاء الرّجحان ، إذ لو لم يجز لكان بالغاً حدّ الوجوب وقد فرض عدم بلوغه . هذا خلفٌ ؛ فيجوزُ عدمُه من غير سبب . هذا هو تحقيقُ كلام المعلّم الثّاني ، ومأأسلفناه كلام جدلىّ» ، انتهىٰ كلامُه .

وأقولُ : إنّ الّذى سرده وسمّاه بالتّحقيق غيرُ حقيق بهذا الاسم والتّصديق . وهو مقدوحٌ ، أمّا أوّلاً ، فلأنّ قوله «يكون متّصفاً بالوجود ولايكون عينه» عَليلٌ ، ولم لايجوز أن يكونَ الوجودُ الرّاجحُ عينَهُ ،كالوجوب ، فإنّه الوجودُ المؤكّدُ . غايةُ الأمر أن يكون التّأكيدُ في الوجوب أكثرَ منه في الرّجحان ، ولو ساغ ماسردهُ في الرّجحان لساغ في الوجوب أيضاً . وأمّا ثانياً ، فلورود المنع الظّاهر علىٰ قوله ، فيجوز عدمُه من غير سبب ، وظاهرٌ أنّه لم يلزم هذا ممّا قدّمه أصلاً ، وإنّما يلزمُ لو لزم ممّا قدّمنا ، لابما قدّمه . فتفريعُ هذا علىٰ هذا ليس بذاك . وأمّا ثالثاً ، فلأنّ قوله «فيكونُ ذاتهُ منشأً لاتّصافه بالوقوع» ممنوعٌ ، والمستندُ ظاهرٌ . ثم قولُه «ومأأسلفناه كلامٌ جدلىّ» كلامٌ جدليٌّ ، بل مأأسلفه كان مُشاغبيّاً ، بل سفسطيّاً ، لاجدليّاً .

ثمّ إنّ المجادل الجليل أتىٰ بدليل عليل فقال :

«إذاكان وجودُهُ راجحاً علىٰ عدمه بالنّظر إلىٰ ذاته لكان عدمُهُ بالنّظر إلىٰ ذاته ممتنعاً ؛ لأنّ رجحانَ أحد الطّرفين يستلزم مرجوحيّة الطّرف الآخر ، ومرجوحيّتَهُ تستلزمُ امتناعه ؛ فإنّ امتناع ترجّح المرجوح بديهيٌّ ، فرُجحانُ الوجود نظراً إلىٰ ذاته يستلزمُ امتناع العدم نظراً إليه وهو يستلزمُ الوجوبُ» .

وأقولُ : إنّه لعمرك تعليل عليل معلول ودليل مقدوح مدخول . وهو منقوضٌ إجمالاً وتفصيلاً .

أمّا الأوّلُ : أوّلاً ، فبالممكن ؛ فإنّ الرّجحان كما ينافي المرجوحيّة ينافي التّساوى ، فلو وجد مايُساوى الوجود والعدم نظراً إليه لزم رُجحانُ المساوي ، و لايظهرُ بينهما فرقٌ في الخُلف . وثانياً ، فلأنّه منقوضٌ بسائر مقتضيات الماهيّات ، كبرودةِ الماء مثلاً .

وأمّا الثّاني : أوّلاً ، فلأنّ غايةَ مالزم أن يكونَ العدمُ ممتنعاً نظراً إلىٰ ذاته ، وظاهرٌ أنّه لايستلزمُ ذلك أن يكونَ ممتنعاً مُطلقاً بحيثُ لايقعُ ، ولم لايجوزُ أن يقعَ لمرجّح غالبٍ من خارج إمّا بإزالةِ المرجوحيّة أو بدونه ؟ فإنّ المرجوحيّةَ نظراً إلى الذّات لاتنافى الرّاجحيّة نظراً إلى الغير . فان غلب وقع كما أنّ التّساويَ نظراً إلىٰ الذّات لاينافي الرّجحانَ بالغير .

ولايخفىٰ أنّ ماأشرنا إليه من زوال المرجوحيّة مبنيّ علىٰ ماأورده في حواشيه على الشّرح الجديد للتجريد. إلزاماً له ، من أنّه جوّز أن يكونَ الرّاجحيّةُ الذّاتيّة بطريق الرّجحان . وفيه مافيه ، علىٰ ماأوضحنا في حواشيه . وأمّا ثانياً ، فلورود الإيراد الظاهر من التّرديد في المراد بالرّجحان نظراً إلى الذّات[1] . ثمّ أشار ﷺ ، إلىٰ تتميم آخر ، فقال :

فإن قُلتَ : لاخفاءَ في أنّ مجموعَ الواجب بالذّات ومعلوله الأوّل موجودٌ ، وليس واجباً بالذّات ، لاحتياجه إلىٰ أجزائه ولاستلزامه تعدّدَ الواجب بالذّات ،فيكون ممكناً ؛ فلو صحّ ماذكرتُم ، من أنّ الممكنَ الموجودَ يحتاجُ إلىٰ مايرجّحُ وجوده ، لكان لذلك الممكن مايُرجّحُ وجودَهُ ؛ وليس كذلك ؛ إذ لايجوزُ أن يكونَ مايُرجّحُه أحدَ جزئيه فقط ، لاحتياجهِ إلى الجزء الآخر ، ولاأن يكونَ مجموعَهما ، لأنّه نفسُه ، وقد مرّ أنّ الممكنَ يستحيل أن يُرجّحَ وجودَ نفسه ؛ ولاأن يكونَ شيئاً آخر ، لانتفاء شيء آخر مقدّماً علىٰ هذا المجموع حتّىٰ يُرجّحَ وجودُهُ .

---

۱. بلغت المدارسةُ بالمدرسةِ المقدّسةِ المنصوريّةِ في ۲۸ من رمضان، سنة ۹۴۶. اللّهمَّ خَلّد ظلال إفضاله. أنا عبده صدر.

قُلنا : ذلك المجموعُ إمّا أن يُعتبرَ ويُلاحَظَ بما هو مجموعٌ دفعةً معاً ، وإمّا أن يُعتبرَ ويُلاحَظَ بأنّه واحدٌ واحدٌ مفصّلاً . فإن اعتبر بالوجه الأوّل كان له علّة مُغايرة له بالاعتبار ، وهو ذلك المجموعُ بعينه مُعتبراً بالاعتبار الثاني . ولامنعَ في ذلك ، واستحالتهُ ممنوعةٌ . فكما أنّ المعلولَ بما هو معلول اعتباريّ ، كذلك العلّةُ بما هِي علّة اعتباريّةٌ . وإن اعتبر بالوجه الثّانى فلا نُسلّم أنّ المعتبر بهذا الوجه معلول ، بل معلول وعلّة . وأمّا إمكانُ ذلك المجموع واقتضاؤه العلّة بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتبار فستعرف حاله . ويمكن أن يُستفاد ممّا أفاده ووجّهه بوجه .

وبالجملة ، حاصلُ ماأشار إليه من الجواب (١٧) : أنّه لو اعتبر المجموعُ مفصّلاً لم يكن محتاجاً إلىٰ علّة تخصُّه ، وإن اعتبر مُجملاً كان علّته نفسه ، ولااستحالَة في ذلك على الوجه الّذى قرّره وحصّله مواقفاً لجمّ غفير من العلماء في قوله :

قُلتُ : اعلم أوّلاً أنّ الأمر المتعدّد يؤخذُ علىٰ وجهين : أحدُهما معاً مُجملاً ، وبهذا الوجه يكونُ واحداً ويكون اللّفظُ الدّالُ عليه بهذا الوجه مثل مجموع الأُمور . والثانى لامعاً مفصّلاً . واللّفظ الدّالّ عليه بهذا الوجه مثلَ هذا وذاك . وبهذا الوجه يكونُ كثيراً . وكثيراً مّا يختلفان في الأحكام ، مثلاً مجموعُ القوم لا يسعهُم دارٌ ضيّقٌ وهم لامَعاً يسعُهم . فإنّه إذا دخل واحد منهم الدّار وخرج ثمّ دخل واحدٌ آخَرُ وخرج وهكذا إلىٰ أن دخل القوم بأسرها فيها ، ثبت دخول الدّار للقوم بأسرها بدخولات متعاقبة ، إذ ليس القومُ سوىٰ هذه الآحاد الدّاخلة على التّعاقب . ولا يمكن أن يثبت دخول الدّار المذكور لجميعهم لاعلى التّعاقب . إذا علمتَ ذلك ، فنَختارُ أنّ مايُرجّحُ وجودَهُما معاً هو هُما مأخوذاً لامعاً ، لاحتياجه إلى كلّ واحد من جزئيه ، فيكفيان في وجوده ، فيكون هذا وذاك علّتين يترجّحُ وجودُ مجموعهما معاً بهما :

[في هذا أشارةٌ إلى القصور في الدّليل المشهور : وهو أنّ مجموعَ الممكنات بحيثُ لايشذُّ عنها شيء ، فله علّةٌ ، ولايمكنُ أن يكون علّتهُ ممكناً ، إذ كلّ ممكن داخل في مجموع الممكنات ، فلزم أن يكون واجباً ، وهو المطلوب . نسخة مدرسة نوّاب مشهد] .

ثمّ أشار إلى الاعتبار الآخر قائلاً : فإن قلتَ : ننقلُ الكلام إليهما لامعاً مفصّلاً ، فإنّه أيضاً ممكنٌ محتاجٌ إلىٰ مرجّح . قلتُ : لانُسلّمُ أنّه مأخوذاً بهذا الوجه ممكنٌ ، بل هو بهذا الوجه اثنان : واجب موجود بذاته وممكنٌ موجودٌ به .

قيل : «فيه نظر ، لأنّ الموجود في هذا الصّورة هو الواجب ومعلوله ، وإذا أُخِذَ علىٰ وجه التّفصيل كان متعدّداً ،كما ذكره . ولاشكّ أنّه كما أنّ كلّ واحد منهما موجود فهما موجودان أيضاً ، ضرورةَ أنّ انتفاء المتعدد إنّما يكون بانتفاء أحد من أحاده ، والآحاد بأسرها موجودة هٰهنا . والممكن الموجود لابدّ له من علّة ، سواء كان واحداً أو متعدداً ، وسواء اعتبر مجملاً أو مفصّلاً ؛ إذ الإجمال والتّفصيل يوجب اختلاف الملاحظة ولايوجب اختلافاً في نفس الأمر .

فإذا اعتبر الواجبُ مع المعلول الأوّل مثلاً ، فلا شكّ أنّ مجموعهما سواء لوحظ مجملاً أو مفصّلاً موجود ؛ إذالمرادُ بالمجموع هٰهنا معروضُ الهيأة الاجتماعيّة بدون الوصف ، أعنى ذات الاثنين ، وهو موجود لامَحالةَ وإن لم تكن الهيأة والاثنينيّة موجودةً ،كما أنّ الواحد موجود وإن لم يكن وصفُ الوحدة موجوداً . وإذاكان معروضُ الاثنينية موجوداً وهو ممكن ، لاحتياجه إلىٰ الآحاد ، فلابدّ له من علّة ، وليس هناك شيء آخر يصلحُ علّةً له . ولاينحسمُ به مادّة الإشكال .

علىٰ أنّا نقولُ : ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الإجمال والتّفصيل ، بل التّفاوتُ فيه بالمجمول ، فإنّ الكلّ المجموعِيّ أُخِذَ مُجملاً ومفصّلاً متّصفٌ بأنّ الدّار تَسَعُهُم على التعاقب ولاتتصفُ بأنّها تسعهُم أجمعين.»[1]

أقولُ : نظرهُ أيضاً نظرٌ عن بصيرة عمياء وتفطّنٌ من فطانة بتراء ؛ فإنّ الكلام مبنيّ علىٰ أنّ المجموع المأخوذ مفصّلاً ممكنٌ ، والمجيبُ يمنعُ إمكان المجموع بهذا الوجه .

وتوضيحُ الكلام في المرام : أنّ الامكان نسبة بين الشىٰء ووجوده ، وَكذا

---

۱. الدّوانيّ ، إثبات الواحد الجديد ، ص ۱۲۳.

الوجوبُ . فاذا قيس شيء واحد إلىٰ وجود واحد كان بينهما نسبةٌ واحدةٌ وكذا إذا قسما شيئين مجتمعين معتبرين معاً شيئاً واحداً إلىٰ وجود واحد كان النّسبةُ أيضاً واحدةً . وأمّا إذا نُسِبَ شيئان إلىٰ وجودين أمكن تحقّقُ نسبتين ، وظاهرٌ أنّ المجموع المعتبر مفصّلاً شيئان منسوبان إلىٰ وجودين أو شيئان منسوبان إلىٰ وجود واحد ، فلا بُعدَ في تحقق النّسبتين .

فقوله : «المجموع المأخوذ مفصّلاً ممكن» كلامٌ مجملٌ ، وهو ممنوعٌ ، بل غيرُ محصّل ؛ فإنّ ذلك المجموع إذا اعتبر كلاهما معاً مقيساً إلىٰ وجود واحد أو وجودات متعددة لم يكن المجموعُ مأخوذاً مفصّلاً ، مع مافي الثّانى من المحذورات الّتى لايخفىٰ تفصيلها . وإذا اعتبر كلّ منهما مقيساً إلى وجود واحد ووجودات مفصّلة لم يكن ممكناً فقط ، بل ممكناً وواجباً مع مافي الأوّل من الفساد الظاهر ، وظاهرٌ أنّ مورد القسمة إلى الوجوب والامكان إنّما هى النّسبةُ الواحدةُ ، فان الوحدة معتبرة في كلّ مقسم علىٰ ماسمعته في مباديك من مُعلّميك . فمجموع النسبتين خارج عن المقسم .

ثمّ العلاوةُ التى علّقها علىٰ ماأوهمه وتوهّمه مغلطة ، لاو إنّما هى سفسطة بل قرمطة دفعها ورفعها علىٰ طرف الثّمام ، (١٨) سيّما علىٰ ذوي الأفهام . ثمّ في سائر أقواله و عباراته مناقشاتٌ ظاهرةٌ تركناها لأهلها . وبالجمله ، الفائدةُ التّى أفادها المصنّفُ ،ﷺ ، فائدةٌ نافعة بها يتبيّنُ الدّليل المذكور ، ولايردُ عليه ماأورد . ولذلك قال بعد ذلك : «فاعرف ذلك» .

قيل : إنّ النّظر في مفهوم الموجود يعطي أنّه لايمكن تحقّقه إلّا بالواجب ؛ إذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقّق موجود أصلاً . بيانُ الملازمه : أنّه علىٰ ذلك التّقدير تحقق الممكن إمّا بنفسه بدون علّة وهو مُحالٌ بديهةً ؛ أو بغيره ، وذلك الغيرُ أيضاً ممكنٌ علىٰ هذا التّقدير . فإمّا أن يتسلسل الآحادُ إلىٰ غير النّهاية أو يدور . وعلى التّقديرين يكون انتفاء الآحاد بأسرها ، بأن لايوجد شيء منها ممكناً ، فيكون وجودُ كلّ واحد من تلك الممكنات غير مستند إلىٰ سبب يرجّحُ

وجوده علىٰ عدمه . وهو مُحالٌ ، لأنّ الممكن مالم يجب لم يوجد ولايتحقق الوجودُ إلّا إذا امتنع جميعُ أنحاء العدم . وهذا الامتناعُ في الممكنات الصّرفة بدون الواجب غيرُ متحقق ، لجواز انتفاء كلّ منها في ضمن انتفاء الكلّ . وهذا برهان لطيف خفيف المؤونة غير محتاج إلىٰ إبطال الدّور والتّسلسل .[1]

أقولُ : ولعمرُك إنّه ليس بشيء ، وقولك : «يكون انتفاء الآحاد بأسرها بأن لايوجد شيءٌ منها ممكناً ممنوعٌ» ، إن أراد به الإمكانَ بحسب نفس الأمر . وهَبْ إنّه ممنوع إن أراد به الإمكان الذّاتيّ . لكنّ قوله «فيكون وجود الممكن غيرَ مستند إلىٰ سبب» غيرُ ممتنع . وماذكره في بيانه غير تمام ، فإنّ الممكن مالم يجب في نفس الأمر لم يوجد ، وصيرورةُ الشّيء واجباً في نفس الأمر لاتستلزمُ امتناع جميع أنحاء العدم نظراً إلىٰ وجود ذاته ، وإلّا لزم انقلابُ الممكن الذّاتيّ إلى الواجب ، ولزم أن لايتحقق الممكنُ أصلاً ؛ فإنّ شيئاً من الممكنات الموجودة لم يرتفع عنه الإمكان الذّاتيّ ولم يمتنع عليه جميعُ أنحاء العدم .

وبالجملة ، إن أراد بجميع أنحاء العدم مايشملُ العدمَ نظراً إلىٰ مجرّد ذاته حتىٰ يرتفع بارتفاعه الإمكانُ الذّاتيّ . فقوله : «لايتحقق الوجوبُ إلّا إذا امتنع جميعُ أنحاء العدم» ممنوعٌ بل فاسدٌ باطلٌ . وإن أراد مالايشملهُ جميع أنحاء العدم بحسب نفس الأمر حتىٰ يرتفع بهذا الإمكان في نفس الأمر ، فهبْ إنّه ممنوعٌ . لكن لايلزمُ من شيء ممّا قدّمه أن لايكونَ جميعُ أنحاء العدم بهذا المعنىٰ ممتنعاً ، فإنّ إمكانَ انتفاء جميع الآحاد بهذا المعنىٰ ممنوع ، فإنّ الآحاد بأسرها معلومات معتبرة مع العلل مقسيةٌ إليها ، والمعلولات المعتبرة كذلك واجبة قطعاً غير ممكنة اصلاً .

ثمّ دعوىٰ وجوب انتفاء جميع أنحاء العدم عن الممكن ممنوعةٌ ، وإنّما هي دعوىٰ بلاسند ولابيّنة ، ولو كان ذلك كذلك لم ينعدم شيء ، لكن انعدام كثير من الممكنات مشاهد معلوم . ولعلّهُ ، لعلّةٍ مّا ، أوهمه أو توهّمه ، سرد ، في العوراء الزّوراء الّتي سمّاها بها ، ماسرد .

---

۱. بلغت القراءة في د : الكتب من غير... مقابلة مع المسوّدة ـ خلّد الله ظلال إفضاله وأصلح باله...

وأيضاً دليلهُ الخفيفُ السّخيفُ ضعيفٌ بوجوه :

منها : أنّه أومىٰ أنّ كلّ ممكن ممتنعٌ عليه أنحاءُ العدم ، لاستناده إلى الواجب ، ولم يتفطّن بأنّ ذلك ليس كذلك .

ولعلّ الّذى أوهمهُ ذلك أنّه اشتهر أنّ الممكن البسيط الغير المقارن للمادّة ، كالنّفس النّاطقة ، يمتنعُ انعدامُه . وليس ذلك لاستناده إلى الواجب ، بل لأنّ انعدامه علىٰ زعمه يستلزمُ اقترانه بالمادّة وليس بمقترنة بها . وعلىٰ هذا لم لايجوزُ أن يكونَ في سلسلة الممكنات ممكنٌ بسيطٌ غيرُ مقترن بالمادّة ، فلم ينعدم ؛ وإن أراد العدم قبل الوجود لم ينفعه . فظهر أنّ الّذي حسبه برهاناً لطيفاً خفيفاً ليس فيه شيء ممّا حسبه من اللّطف ، اللّهُمّ إلاأن يُحمَلَ على اللّطف والخفّة من وجوه أُخَرَ لاتخفىٰ .

ثمّ إنّه زاد فقال ـ بعد تمهيد برهانه الخفيف السّخيف ـ : وهذا النّظر يعطى أنّ بعض الموجود واجب بالذّات من غير استدلال علىٰ وجود الواجب بوجود الممكن ، كما هو المشهور من طريقة المتكلّمين ، فقد امتاز هذا الطّريق بهذا التّقرير عن طريق المتكلّمين . وقد وصفه في الإشارات بأنّه طريقُ الصّدّيقين .

فإن قلتَ : الدّليل منحصرٌ في الإنّيّ واللمّيّ ، والواجبُ ليس معلولاً ، فالدّليل علىٰ وجوده يكون إنّياً ، فلا فرق بينَ الطريقين .

قلتُ : الاستدلال بحال مفهوم الموجود علىٰ أنّ بعضه واجبٌ لاعلىٰ وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علّة كلّ شيء وكون طبيعة الموجود مشتملاً علىٰ فرد هو الواجب حالٌ من أحوال تلك الطبيعة ، وهو مقتضى تلك الطبيعة . فالاستدلال بحال تلك الطبيعة علىٰ حال أُخرىٰ (١٩) لها معلولة للحالة الأولىٰ . وإن شئت قلتَ : ليس الاستدلال علىٰ وجود الواجب في نفسه ، بل علىٰ انتسابه إلىٰ هذا المفهوم وثبوته .

أقولُ : هذا الإعطاء الذى سلكه والعطاء الذي أخذه ليس بشيء . وفي قوله : «من غير استدلال ، إلىٰ آخره» ، بحثٌ بل أبحاثٌ ، وإنّه ظنّ أنّ دليل المتكلّمين علىٰ إثبات الصّانع إنّيٌّ ، ودليله كدليل الحكماء لميٌّ . ولعلّ الباعث علىٰ ظنّه ظاهرُ

كلام المحقق في شرح الإشارات ، حيث قال مامعناه : إنّ طريقة الصّدّيقين في بيان الواجب وأحواله أوثقُ وأشرفُ من طريقة المتكلّمين ؛ فإنّ البرهان اللمّ أشرف من الإنّيّ ، وظاهر أنّه لايلزم من ذلك أن يكون دليل إثبات الواجب علىٰ أحد الطريقين لميّاً دون الآخر ؛ فإنّ الّذي وصفه بالوثوق وزيادة الشّرف هو طريقة الصّدّيقين في الواجب وصفاته . وبراهينهُم علىٰ إثبات الأحوال والصّفات لميّاتٌ ، خلافاً للمتكلّمين المستدلّين عليها بالإنيّات . وهذاكاف في التّرجيح كما لايخفىٰ .

وأمّا إثباتُ الواجب فظاهرُ النّظر يقتضى أن يكون دليلهُ على الطرفين إنيّاً ، والنّظر الصّائب يُفضي إلىٰ أنّ الّذي لهُم من الدّعوىٰ على الطريقين ثبت ببرهان لمّيّ ؛ فإنّ دعواهم أنّ الممكنات منتهية إلى الواجب ، أو أنّ الممكن له موجدٌ واجبٌ ، أو أنّ العالم له خالق وصانع لامجرّد ، وأنّ الواجب موجود ، بل هذا لازم ثانياً من دليلهم ، ومع هذا ، فالمرادُ أنّ في الموجودات ماهو واجبٌ بالذّات .

ولايخفىٰ أنّ الدّعوىٰ ـ علىٰ ماأوهمه أو توهّمه ـ في الضّروريات دونَ البرهانيّات ، وبينَ هذا وماقدّمناه من الدّعوىٰ فرقٌ بيّنٌ .

وصاحبُ القيل حيث لم يتفطن بالفرق البيّن بينَ الأمرين حَسِبَ أنّ دليل الحكماء علىٰ قولهم : «الواجبُ موجودٌ لميٌّ» ، فوقع فيما وقع واضطرب وقال ماشاء . فإنّه قال : بل علىٰ انتسابه ، ولم يشعر بأنّه لوكان الاستدلال علىٰ ثبوتُ مفهوم الوجود للواجب برهانيّاً لكان ثبوتُ هذا المفهوم للواجب معلولاً ، وكان ثبوت الموجود للواجب لعلّة ، فلم يكن واجباً ، هذا .

والمشهورُ المسطورُ في كتب جمهور الحكماء القدماء والمتأخّرين في إثبات الواجب دلائل أُخَرُ غيرُ ماأشار إليه المصنّفُ ﷺ ، وإنّي أوردتُ جميعَ ماأورد فيه مع مايردُ عليه في رسالة مفردة ألحقتُها بهذا الشّرح ، فمن أراد فليكتب(۱) .[1]

---

۱. بلغت المدارسة في المدرسة معه ، متّع الله العلماء بطول إمتاعه ونفعهم بوفور أنفاعه وخصوصاً ابنه وعبده صدرالدّين ، رحمه الله .

الفَصلُ الثاني
في توحيده تعالىٰ

[أقولُ:] وبرهانُه يقتضي تمهيدَ مقدّمة ، هيِ أنّه بيّنٌ مُبيّنٌ في موضعه : أنّ الوجود معنى واحد بديهيّ مشترك بينَ الواجب والممكن . ثمّ أكثرُ الفرق أطبقوا وقرّروا أنّه زائد على الماهيّات الممكنة كلّها ، إلّا أنّ كلّ فرقة اعتبر الزّيادة بوجه . والمشهورُ من مذهب الحكماء وبعض المتكلمين المتأخّرين أنّهُ عينُ ماهيّة الواجب تعالىٰ ، وكثيرٌ منهم قرّروا أنّ العين هو الخاصّ ، لاالمطلق المشترك .

وتنقيح الكلام في المرام أنّ في نسبة الوجود إلى الواجب مذهبين : العينيّة والزّيادة ؛ وفي نسبتهِ إلى الممكن ثلاثةَ مذاهب مشترك بينها أنّ بينَ الوجود والماهيّة ارتباطاً مّا .

فالأوّلُ : مذهبُ جمهور المتكلّمين والحكماء ، حيث قالوا : وجودُ الممكن زائد على الماهيّة قائم به والارتباطُ بالقيام والزّيادة في التّصوّر .

الثّاني : أنّ الوجود منه الواجب تعالىٰ ، وارتباط الممكنات به هو أنّ الماهيّات الممكنة تقيّداتٌ للوجود مكنونة فيها ، كالشّجرة في النّوات والموج في البحر ، والوجود منبسط علىٰ تلك الماهيّات ، وبواسطة ذلك الارتباط يقال للممكن : إنّه موجود .

الثّالثُ : أنّ الوجود واحد شخصيّ وجزئيّ حقيقيّ غيرُ قابل للقسمة والتّجزئة والشّركة ، وهو حقيقةُ الواجب تعالىٰ ، وارتباطُ الممكن به هو أنّ للممكن نسبةً إليها ، بها يُقالُ للممكن : إنّه موجودٌ ، وكيفيّة تلك النّسبة مجهولة . فمعنىٰ كون زيد موجوداً أنّ له نسبةً وربطاً إلى الوجود ، لاأنّ الوجود قائم به . وذلك لأنّ معنى الموجود ذو وجود ، وذلك بتحقيق تلك النّسبة ولايلزم قيامه به ، وحينئذ يكون

معنىٰ قولنا «الواجب موجود» أنّه نفسُ حقيقة الوجود ، لاأنّ الوجود قائم به أو عينه ، والوجود جزئيّ حقيقيّ والموجود كلّيّ .

قال العلّامة الجرجانيّ : وهذا الثالثُ مذهبُ المحققين . وهو أولىٰ من الأوّل ، فإنّه يلزم منه محذورات مُبيّنة في موضعه ؛ ومن الثاني أيضاً ، لأنّه مخالف للشّرح ، ويلزم نسبة الأشياء الدّنيّة إليه ، لكونه قيداً له والتجزية أيضاً ، لأنّهم يقولون هو كالبحر والموج ، والموج هو الحادث . حينئذ لوكان الموج جزءاً لزم تجزئة الواجب ، (۲۰) فيلزم الإمكانُ ؛ وإن لم يكن جزءاً ، علىٰ ماقيل ، لزم إنكارُ البديهة .

أقولُ: في إلزامهم بأمثال هذه الإيرادت أبحاثٌ : فإنّه إن أُريدَ بقوله «الموج جزء للبحر» أنّه جزء للبحر من حيث هو هو فهو غيرُ ممنوع ، فإنّه في المرتبة الأحديّة لاموح ولاجزء ؛ وإن أُريد أنّه جزء للبحر المتموّج فممنوعٌ ، لكن لانُسلّمُ أنّ ذلك مستلزم لتجزئة المبدأ الواجب في مرتبة ، وإنّما لزم التّجزئة لولزم بعد التّنزلات والظّهور في المظاهر الإمكانيّة ولزوم التّجزئة باعتبار الظهور في المظاهر ليس بخُلف عندهم ، وهم قائلون به . والّذي ذكره السّيّد لايدلّ علىٰ إبطاله . ومن أراد إبطال ذلك فعليه بنظرأ دقّ ، ولايكفى مجرّدُ ماذكره السّيّد ،كما لايخفىٰ . وكذا نسبةُ الأشياء الدّنيّة اليه تعالىٰ علىٰ قواعدهم غيرُ مسلّم اللّزوم ؛ إذ ليس في مرتبته إلّا هو . «كان اللهُ ولم يكن معه شيء» . ثمّ بعد التّنزّل والظهور في المظاهر ظهرت الأشياء النّفيسة والخسيسة والعليّة والدّنيّة ، والعلوّ والدّنوّ إنّما هو بالنّسبة إلى المظاهر لاإليه ، وهو من حيث هو ليس فيه شيء من ذلك .

ثمّ إنّ كلام جميع الحكماء ـ من الإشراقيّين والمشّائين وجمهور الملّيين من الصّوفيّة والمتصوّفين والمتكلّمين ـ صريحٌ في خلاف المذهب الثّالث ، بل في كتبهم دلائل دالّة علىٰ بطلانه . ولعلّ العلّامة أراد بالمحققين شرذمةً من اللّاحقين ، كالعلّامة قطب‌الدّين الرّازيّ وأمثاله ، ممّن نظر في ظواهر أقوال الصّوفيّة وأراد التّوفيق بينها وبين القواعد العقليّة .

و من رفع الحجابَ من البين يتبيّنُ له أنّ المريدَ راجعٌ بخُفّي حُنين ، وأنّ هذا الثّالثَ ـ مع أنّه غيرُ مطابق لمعانية أرباب العيان ومشاهدة أصحاب الوجدان ـ غيرُ موافق لنصوص أئمّة الحكمة والتصوّف والكلام ، ولايلائم النقل والعقل ، علىٰ ماعترف به السيّد المستحسن ؛ فإنّ العقلاء بأجمعه أطبقوا وصرّحوا علىٰ أنّه لاوجه ولامعنىٰ لكون إمكان شيء ووجوده جوهراً مستقلّ الوجود مفارق غير مقارن لذلك المعنىٰ ، وإن قيل بالمقارنة عادت المحذوراتُ التى ألزمها .

وبالجملة ، الوجود الجزئيّ الحقيقيّ الّذي أثبته : إن كان جوهراً مجرّداً قائما بذاته مفارقاً للوجودات لزم إشكالات ، وإن كان مقارناً لها لزم مع المحذورات الّتى ألزمها على الاحتمال الثاني محذوراتٌ أُخَرُ لاتخفىٰ علىٰ أُولي النُّهىٰ .

و مع هذه كلّها انتحلها بعضُ الدّوانيّ والقاصرين من أجلّة المعاصرين ، وزاد عليه أنّ حقيقة الواجب وكنهه إنّما هو المعنى البديهيّ المتبادر من الوجود المصدريّ ، وستطّلعُ فيما سيأتى علىٰ مزيد تفصيله وتحصيله .

ثمّ إنّ المصنّف ﷺ ، ذهب إلىٰ أنّ الوجودَ بالمعنى المصدري زائدٌ في الكلّ ، بل ربّما يُرادُ به الموجودُ ، وهو بهذا المعنىٰ عينُ الواجب والممكنات كلّها ، إلّا أنّ للممكناتِ ماهيّات ، والواجبَ تعالىٰ منزّه عن الماهيّة ، لاأنّ له ماهيّةً هى عينُ الوجود ؛ وادّعىٰ أنّ مذهبَ الحكماء هذا ، لاماهو المشهور عند الجمهور ، من أنّ الوجود ماهيّة الواجب تعالىٰ . فمعنىٰ قولنا : «ماهيّته إنّيتُه» أنّه لاماهيّة له .

ومزيدُ توضيح ذلك : أنّه ورد في عبارة الشيخ الرّئيس أنّ «ماهيّة الواجب إنّيته» مستدلّاً بأنّ الوجود أوالوجوب لوكان زائداً لكان ممكناً فكان معلولاً ، وعلّتهُ ليست نفسَ ذات الواجب وإلّا لكان موجوداً قبل كونه موجوداً ، فتعيّن أن يكون غيره ، فلم يكن الواجبُ واجباً .

واعترض عليه صاحبُ الإشراق في تلويحاته : بأنّه إقناعيٌّ ، وزيّفهُ بوجهين : أحدهما أنّه منقوض بالممكنات المعروضة لوجوداتها ، ضرورةَ تقدّم وجود

المعروض علىٰ عارضه . وثانيها أنّ الوجود اعتباريّ ذهنيّ ، ليس بزائد على الوجود العينيّ . وحيثُ لم يكن له هويّةٌ لم يكن له علّةٌ ، لاالماهيّةُ ولاغيرُها . بل الّذي من العلّة هو نفسُ الماهيّة ، ولايلزمُ أيضاً تقدّمُ الماهيّة في الممكن علىٰ وجوده لعدمه ، وكذا الوجوبُ ، فبطل الاستدلالُ واندفع النّقضُ . هذا خلاصةُ كلامهما[1] .

وأقولُ: الإنصافُ أنّ شيئاً من الوجهين ليس بشيء . أمّا الأوّلُ ، فلأنّ النّقضَ إنّما يُنتهضُ على القائلين بزيادة الوجود على الممكن في العين أو علىٰ من لزمه تسليمُها ، والشّيخُ ليس في شيء منهما . والنّقضُ مُجابٌ بوجوه أُخَرَ أشرتُ إليها في مواضعها . وأمّا الثّانى ، فلأنّ اعتباريّة الوجود وسلبَ معلوليّته غيرُ مُناف ولامانع لشيء ممّا بيّنه الرّئيسُ ، كما لايخفىٰ . ومع هذه كلّه عبارة الرّئيس محمولٌ في هذاالمقام علىٰ دعوى آخر وإن كان الأوّلُ أيضاً حقّاً ، وهو عَلىٰ ماقرّره وحرّره المصنّف ﷺ . (۲۱)

إنّ الوُجُودَ ، أعنى مفهوم الموجود ، وَ الوُجُوبَ ، الذّاتيّ ، أعني مَفهومَ الواجِبِ بِالذّاتِ ليسَ زائداً عَليهِ ، فَهُوَ واجِبٌ بَحتٌ ، لأنّهُ شيءٌ واجِبٌ ، كألف واجِبٍ أو ياء واجِبٍ ، بِخِلافِ المُمكِنِ ، فَإنّهُ شيءٌ واجِبٌ بِالغَير . مَثلاً : سَماءٌ واجِبٌ أو أرضٌ واجِبَةٌ أو إنسانٌ واجِبٌ ، إلى غير ذلِكَ .

وبالجُملة ، الممكناتُ قابلةٌ لأن تنقسمَ بهذا النّحو مِن القِسمة والواجبُ بالذّات غيرُ قابل لها ، إذ لو قيل هذه القِسمة وكان ألفاً واجباً ، مثلاً ، لحكم العقل بأنّ مفهوم الواجب لمّا لم يكن عينَ مفهوم الألفُ ولاجزءه لم يكن الألف في حدّ ذاته واجباً .

لما تقرّر في مبحث الماهيّة ، من أنّ كل ماهيّة فهى من حيثُ هي ليست إلّا هي ، وهى في حدّ ذاتها ليست بموجودة ولامعدومة ولاواجبة ولاممكنة .

فَلابُدّ أن يكونَ ، لوجوده ووجوبه ، سببٌ يصيرُ به واجِباً . فذلكَ السّبَبُ إن كانَ غَيرَهُ لزم أن يكونَ الألفُ واجباً بالغير والمفروضُ أنّه واجبٌ بالذّات ، وإن كان عَينَهُ

---

۱. بلغت القراءة عليه والمدارسة لديه في مجلس إفادته ، خلّد اللهُ ظِلاله ، وأنا ابنُه صدرُالدّين ، متّعه اللهُ منه ما.... .

لزم تقدّمُ الشّيء علىٰ نفسهِ . هذا خُلفٌ .

وتوضيحُ ذلك وتَنقيحهُ : أنّه لو كان للواجب ماهيّةٌ لكان مفهومُ الموجود والواجب عرضيّاً لها ، لما ثبت أنهما عرضيّان لكلّ ماهيّة ، وبُيّن أنّ كلّ عرضيّ ممكن ، فيكونُ الواجبُ من حيثُ إنّه موجودٌ أو واجبُ ممكناً ، فلم يكن واجباً .

ومِن ثَمّة ذَهَبَ الحُكماء إلىٰ أنّ كلّ ذي ماهيّة معلولٌ ، وإلىٰ أنّ ماهو واجبٌ لذاته لاماهيّة له ، وإلىٰ أنّ الوجودَ مُجرّدٌ عن الماهيّة في الواجب وليس مُجَرّداً عَنها في الممكنات .

ثمّ إنّ صاحبَ الإشراق استدلّ في تلويحاته علىٰ هذا بوجه آخر وقال :

«أقولُ ، بطريق عرشيء : إنّ الّذي فصل الذّهن وجوده عن ماهيته فماهيته معلول . وقرّر دليله بما تلخيصه : أنّ الواجب لذاته لوانقسم في الذّهن إلىٰ ماهية ووجود لكان له ماهيّة كليّة ، وكلُّ ماهيّة كليّة فإنّها لاتمتنعُ لذاتها جزئيّات غيرُ مناسبة ، فلايجب وجود شيء لنفس تلك الماهيّة ، لاستحالة التّرجيح بلامرجّح . وإذا لم يجب وجود شيء لنفس الماهيّة لم يكن الواجبُ لذاته لنفس الماهيّة ، هذا خُلفٌ» ، انتهىٰ كلامه .

وأقولُ: فيه بحثٌ من وجوه : منها : أنّ لزومَ الماهيّة الكليّة على التّقدير المذكور ممنوعٌ ، ولم لايجوزُ أن يُفصّلهُ العقلُ إلىٰ إنّية وماهيّة جزئيّة مشتخّصة بذاتها ، ولولم يُسَمَّ هذا ماهيّةً كان النّزاعُ لفظيّاً . وإنّما يتمّ ماذكره لوثبت أنّ كلّ ماوراء الوجود وجب أن يكون ماهيّةً كليّةً . ومنها : وجوه أُخر فصلّتُها في موضعها .

وبالجملة ، ذهب الحكماء كلّهُم ، الإشراقيّون والمشائيّون وقومٌ من المتكلمين إلىٰ أنّ «إنّـيةَ الواجب ماهيّتهُ» . وفسّر المتأخّرون بما أُشير إليه أوّلاً . والمصنّف ،ﷺ ، حمله علىٰ ماقرّره في هذا الكتاب ، جرياً علىٰ ماهو المستفيضُ من إشارات المشائيّين وتلويحات الإشراقيين وإن أمكن حملُ كلام الأوّلين علىٰ ماهو تفسير الآخرين المتأخّرين . ولعلّهُم حرّفوا الكلم عن مواضعها ، لما رأوا من الصّعوبة في كون مثل مفهوم الموجود غيرَ عرضيّ مع امتناع كونه ذاتيّاً وانحصار

المحمولات فيها . ولهذا زاد المصنّفُ ﷺ ، فقال :

فإن قُلتَ:إذا لم يكن مَفهُومُ الواجِبِ زائداً عَلَيهِ،فإمّا أن يكونَ جُزأهُ،فَيلزمُ تركّبُ الواجبِ ، أو عينَهُ فيكونُ ماهيّتَهُ ، فَيلزمُ أن يكونَ الواجبُ ذاماهيّةٍ ، وَقَد مَنَعتُم هذا.

وقرّر السّؤال بوجه غير ماقرّرنا ، وأجاب عنه بما يدفعُ بظاهره السّؤال علىٰ تقريره مع اشتماله علىٰ مايمكن أن يُستفاد منه الجوابُ علىٰ تقريرنا ، فقال :

قُلتُ : نختارُ أنّه عَينُهُ ، ولايلزمُ مِنهُ أن يكونَ ماهيّتَهُ ؛ فإنّ كلَّ واحد مِن المَفهوماتِ المحمولةِ علىٰ شيء بالمُواطاةِ ، ذاتيّاً كانَ أو عرضيّاً ، عَينُهُ ومتّحدٌ مِنهُ في نَفس الأمر حَسَبَما حُقّقَ في مَوضِعِهِ ، وماهيّتُهُ من تلكَ الجُملة مايَصلَحُ لأن يَقَعَ جَواباً لِلسُّؤال عَنهُ بِما هو . مثلاً ، كلُّ واحِد مِن مَفهوم الحَيوان والنّاطق وقابلُ المشي والكتابة غيرُ الإنسان ومتّحدٌ معه في نفس الأمر . وإذا قيل : ماالإنسانُ وأُجيبَ بأنّه حيوان ناطق ، يَقبَلهُ الفطرةُ ولاتَمُجُّهُ . ولو أُجيبَ بأنّه ماش قابل للكتابة لاتقبله و تمجّهُ ، فيكون الأوّل ماهيّته دون الثاني وإن كان كلٌّ منهما متّحداً معه في نفس الأمر .[1]

هذا تمامُ كلام المُصنّف ﷺ ، في هذا المقام . وحاصلهُ ؛ أنّه خالف المشهورَ عند الجمهور ، من معنى كون ماهيّة الواجب إنيّتهُ ، وقرّره بوجه آخر وبنى عليه التّوحيدَ (٢١) علىٰ مامضىٰ . وفيه مافيه ، ممّا أُشير إليه .

ثمّ إنّ بعضَ الدّوانى والقاصرين من أجلّة المعاصرين أورد علىٰ تقريره وتفسيره إيرادات ، ثمّ قرّر الأمر علىٰ وجه آخر . فينبغى لنا حيثُ أردنا تقرير كلام المصنّف ﷺ ، أن نلتَفتَ إلىٰ شيء ممّا أورده هذا المُورِدُ وردّهِ ، ثمّ نُشيرَ إلىٰ أنّ تقديرَ هذا المعاصر القاصر أيضاً قاصرٌ . فنقولُ :

حاصلُ كلام المصنّف : أنّ مراد الحكماء بقولهم «الواجب لاماهيّة له وراء الإنّية» أنّهُ هو الموجودُ البحتُ المنزّهُ عن الماهيّة ، لأنّ ماهيّته هي الوجود

---

١. بلغت القراءة عليه والمدارسة بين يديه، سلام الله تعالى عليه. وأنا ابنه الخاضع لديه، صدر، أحسن الله إليه، في يوم الفطر سنة ٩٤٦.

الخاصّ ، علىٰ ماتوهّمه . وهذا القاصرُ المعاصرُ أورد عليه الإيرادَ من وجوه :

(١) مِنها : أنّه ، علىٰ ماذهب إليه ، من أنّه الموجودُ البحت ، إن كان ذلك عينَ المفهوم الاعتباريّ المشترك فهو ظاهرُ البطلان ، وكيف يكونُ ذاتُ الواجب أمراً اعتباريّاً من المعقولات الثّانية ؛ وإن كان فرداً من أفراد هذا المفهوم يردُ عليه : أنّ كونَ هذا الفرد موجوداً إن كان لكونهِ فرداً من أفراد هذا المفهوم ، وكونُه فرداً من أفراده عارضٌ له إمّا مفارقٌ أو لازمٌ ، فلايكونُ عينَ الموجود بالمعنى المتعارف .

(٢) ومنها : أنّه إن كان موجوداً في ذاته ، ولاشك أنّه معروضٌ للموجود المطلق وفردٌ منه ، فيكونُ موجوداً مرّتين ، مرّةً بداته ومرةً باعتبار كونه فرداً من الموجود المطلق ، فذلك الذّاتُ معروضٌ للمفهوم المشترك فيه ، فلا فرقَ بينه وبينَ غيره من الممكنات من هذا الحيحثيّة ، بل لايبقى لنفى التّحليل إلى الماهيّة والوجود معنىً أصلاً ؛ إذ حينئذ ثبت فردٌ خاصّ معروض للمفهوم المشترك فيه ، وذلك هو التّحليلُ .

فإن قال : المرادُ من نفى التّحليل أنّه لايمكنُ تحليلهُ إلىٰ الموجود الخاصّ والماهيّة ، وهٰهُنا قد حُلِّلَ إلىٰ نفس الموجود الخاصّ والموجود المطلق .

قُلنا : إنّ الإنسان الموجود ينحلُّ إلى الإنسان الّذي هو ذاته والموجود المطلق الّذى يصدق عليه صدقاً عرضيّاً ، كذلك ينحلُّ مازعمتُم أنّهُ ذاتُ الباريِ إلىٰ ماسمّيتموه بالموجود البحث والموجود المطلق الصّادق عليه صدقاً عرضيّاً ، لافرقَ بين الصّورتين في ذلك . فإن كان تحليلُ الإنسان إلى الموجود الخاصّ العارض وماهيّة الإنسان ، بناءً علىٰ أنّ العارضَ له حصّةٌ من مفهوم المطلق كان هناك كذلك ، فإنّ العارضَ أيضاً حصّةٌ منه ؛ وإن حَسِبَ أنّ التّحليلَ في صورة الإنسان إلىٰ الماهيّة والحصّة وفيه إلىٰ ماسمّيتهُ بالموجود البحث ومفهوم المطلق كان تَحكُّماً غيرَ مسموع .

(٣) ومنها : أنّ ماحرّره ، من أنّ الواجبَ لاماهيّةَ له أصلاً . إن أراد أنّه لاذاتَ له فهو ظاهرُ البطلان ، وإن أراد أنّ له ذاتاً ، لكن لاتُسمّى ماهيّةً بحسب الاصطلاح ، فهو بحثٌ لفظيٌّ لايرجعُ إلىٰ حقيقة حِكميّة ؛ فإنّ من يقول : إنّ حقيقته وماهيّته هو

الوجودُ القائم بذاته ، إنّما أراد به المعنى الّذي يريدُ بـه مـن الذّات فـي الحـقيقة ، فلا يبقى المناقشةُ إلّا في اللّفظ .

وأنت إذا تأمّلتَ أدنىٰ تأمّل ، علمتَ أنّ ماذكره ـ من أنّ ذاته موجود خاصّ ـ كلامٌ خال عن التّحصيل ؛ لأنّ ذاته أمر خارج عن إدراكنا نـحمل عـليه المـوجودَ بالحمل العرضيّ ، فليس صدقُ مفهوم الموجود الخاصّ عليه ذاتيّاً حتىٰ يكون بذلك راجحاً على الممكنات . فهو من هذه الحيثيّة يشارك الممكنات . فمن أينَ يـظهرُ الرّجحانُ الّذي هو المطلوبُ . وأمّا على ماذكرنا فالرّجحانُ ظاهرٌ ، لأنّ ذاته وجودٌ خاصٌّ هو مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته ، لأنّه وجودٌ لذاته ، وغيره إنّما يصيرُ كذلك بواسطة تبعيّته . هذا محصّلُ تمام ماأورده هذا المُورِدُ علىٰ كلام المصنّف .

وأقول: ليس شيء من إيراداته بشيء ،

أمّا الأوّلُ ، فجوابُه : أنّا نختارُ أوّلاً أنّه عينُ مفهوم الموجود ، وكيف لايكونُ عينَهُ وهو محمول عليه ، والحملُ هو الحكمُ باتّحاد الطرفين . كما أنّ كـلّ مـمكن موجود عينُ ذلك المفهوم ، ولايلزمُ من ذلك كونُ ذلك المفهوم ماهيّةَ شيء منها . وأمّا أنّ هذا المفهوم أمر اعتباريّ فظاهرُ الفسـاد ، فـإنّ كـونَ المـوجود مـوجوداً ضروريٌّ . ألاترىٰ أنّ القومَ ذهبوا إلىٰ أنّ موضوع العلم الأعلىٰ هو الموجود المطلق . ثمّ حكموا بأنّ وجود موضوعه غنيٌّ عن الإثبات ، لكونه بيّن الثّبوت .

ثمّ إن أراد بكونه من المعقولات الثّانية أنّه من المعقولات الثّـانية عـلىٰ رأى المتأخّرين فهو ممنوعٌ . وإن أراد أنّه منها علىٰ رأى (۲۳) القدماء فهب أنّه ممنوع ، لكن لايلزم من ذلك أن لايكون موجوداً في الخارج ؛ فإنّ المـعقول الثّـانى عـلىٰ مذهبهم وتفسيرهم كثيراً مّايكون موجوداً في الخارج ، كالعلّة والمعلول .

فظهر أنّه يمكنُ أن يكونَ الواجبُ عـينَ مـفهوم المـوجود بـحسب الوجـود الخارجيّ ، فإنّ مفهومَ الموجود موجودٌ في الخارج بأفراده ، وهو بحسب هذا النّحو من الوجود يجوزُ أن يكونَ عينَ الواجب .

وقولهُ «ورد عليه أن يكونَ هذا الفردُ موجوداً ، الخ» غيرُ ممكن . وتقريرُهُ ـ علىٰ ماقرّره في حواشي التجريد ـ يقتضي تمهيد مقدّمة ، هي أنّ العوارضَ المحمولةَ على الشّيء مواطاةً غيرُ ذلك الشّيء ومتّحدٌ معه في الخارج ومغايرٌ له زائدٌ عليه في اعتبار الذّهن .

فإن سئل عن ذلك الشّيء ومن حيث هو في الخارج : هل هو عَينُ العارض أو غيرُهُ؟ فالجوابُ : أنّه عينُه . وإن سئل عنه من حيث إنّه في الذّهن . فالجوابُ أنّه غيرُهُ . فالاتّحادُ بينهما يكون في الوجود الخارجيّ والتّغايرُ في الذّهن . ولاخفاء في أنّ النّسبة بينهما لاتكون حيث يكونان متّحدين . وإنّما تتصوّر حيث هما متغايران ، ولافي أنّ مالايكون له جهةُ التّغاير بأن لايكون له الوجودُ الذّهنيّ لايكون له نسبةٌ إلى العارض المذكور.[1]

إذا تمهّد هذا ، فنقولُ : إن لم يكن للذّات الّذي هو واجبُ الوجود وجودٌ ذهنيٌّ لم يكن له مع مفهوم الموجود جهةُ التّغاير ، فلايكون بينَهُ وبينَ مفهوم الموجود نسبةٌ حتىٰ يستقيمَ أن يُقالَ : مقتضىٰ هذه النّسبة ذاته أو شيءٌاخر ، خلافاً للممكن .

وبهذا يظهر الفرقُ بينَهُ وبينَ الممكن ، ويندفعُ إيرادهُ الثّاني وتسقطُ التّرديداتُ البعيدةُ الّتي تمجُّها الطبيعةُ السّليمةُ . والحاصلُ : أنّ الممكنَ يمكنُ أن يحصلَ لذاته وجودٌ ذهنيّ يتكثّر بحسبه . وذلك في الواجب ممتنعٌ .

والجوابُ عن الثالث : أنّ الماهيّة ـ وهي جوابُ ماهو ـ عبارةٌ عن الذّات المجرّدة عن العوارض في اعتبار العقل ، فإذا تجرّد عنها عند العقل يُميّزُ أحدُهُما عن الآخر عندهُ . وحينئذ يجدُ الذّاتَ في نفسها عاريةً عن العوارض المحمولة وفي نفس الأمر مخلوطةً بها متّحدةً معها ، فيطلبُ سبباً في ذلك ويستندُ لامَحالةَ إلىٰ أمر مّا هو تلك الذّات أو غيرها . ولمّا لم يصحّ استنادُ العارض الّذى هو مفهومُ الموجود إلى الذّات المذكورة ـ بناءً علىٰ أنّ الشّيء مالم يُوجَد لم يُوجِد ـ تعيّن أن يكونَ

١. بلغت القراءة عليه ، خلّد الله إحسانه في دار الكتب.

استنادُها إلىٰ غيرها ، فحكموا بأنّ كلّ ذى ماهيّة معلول . وأنت خبيرٌ بأنّ ذلك شامل لكلّ ذى ماهيّة ، سواء كانت الماهيّة وجوداً أو غيره .

وكذا ماحَسِبَهُ ، من أنّ له ـ تعالىٰ ـ ماهيّةً موجودةً في حدّ ذاتها ، توهّمٌ فاسدٌ ؛ لأنّه إن أراد بذلك أنّ معنى الموجود ذاتيّ له ، يلزم أن يكونَ هذا المعنىٰ المعلوم المحمول علىٰ كلّ موجود بالمواطاة إمّا أن يكون حقيقتَهُ تعالىٰ أو جزءه تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً ؛ وإن أراد أنّه سببٌ لاتّصافه بهذا المعنىٰ يلزم أن يكون الشّيء علّةً لموجوديّته ؛ وقد بيّنوا امتناع ذلك .

ثمّ علىٰ تقدير جواز كون الشّيء علّةً لموجوديّته ، فمن أين علم أنّ ماهيّته وجود خاصّ مقتضٍ لموجوديّته ؛ ولم لايجوز أن يكون ماهيّته شيئاً آخر مقتضياً ذلك، وهل هذا الّا تحكّم محض ؛ وإن أراد به معنىً آخَر ، فلابدّ من بيانه ليتبيّن حالهُ .

وماتخيّله ـ من أنّ ماهيّته لو كان غيز الموجود القائم بذاته لاحتاج في كونها موجودةً إلىٰ مايعرضها بخلاف الوجود الخاصّ القائم بذاته ، فإنّه يستغنى في كونه موجوداً عن عروض عارض ـ توهّمٌ فاسدٌ ؛ لأنّه إن أراد بما يعرضها مايعرضها من الوجود ، فقد قام البرهانُ في موضعه علىٰ امتناع عروضه للأشياء ؛ ولانُسلّمُ أنّ شيئاً من الموجودات يحتاج في صيرورته موجوداً إلىٰ عروض الوجود له ؛ وإن أراد صحّة انتزاع الوجود منه ـ علىٰ ماصرّح به في حواشيه على التجريد ، فبعدَ الإغماض عن خلوّ ذلك عن التّحصيل وتسليم أنّ له معنىً مُحصّلاً ـ فعروضه للممكنات ممنوع ، وأيُّ حاجة للمكن في صيرورته موجوداً إلىٰ عروض صحّة انتزاع الوجود ، بل يمتنعُ ذلك ؛ فإنّ عروض العوارض للشيء فرع لموجوديّته ، كما بيّن في موضعه وسلّمه . وكذا الحالُ في عروضه للموجود القائم بذاته .

ثمّ المرادُ بالماهيّة المسلوبة عنه ـ تعالىٰ ـ هوالذّاتُ المجرّدةُ عن العوارض المحمولة في اعتبار العقل وملاحظته ؛ فإنّ العقل إذا لاحظ الذّاتَ مجرّداً ونسبهُ إلى العارض يطلبُ سبباً لاتّصافه . وأمّا إذا لاحظ مخلوطةً بالعوارض غير متميّز أحدهما عن الآخر في نظره (۲۴) لايطلبُ سبباً لذلك ، إذليس في نظره حينئذ شيئان حتىٰ

يطلبَ سببَ اتّحاد أحدهما بالآخر . وكذا إذا لاحظ العارضَ مجرّداً عن المعروض لايطلبُ سببَ الاتّصاف . مثلاً إذا لاحظ السّماء الموجود والوجود الموجود ، وبالجملة ، الشيء الموجود يطلبُ سبباً ؛ ويقول : لأيّ سبب صار السّماء موجوداً ، والوجودَ موجوداً ، والشّيء موجوداً . وإذا لاحظ الموجود البحت لاالشّيء الموجود لايسوغ أن يقول : لماذا الموجودُ موجودٌ .

هذا تمامُ كلام المصنّف فيما استفدتُه من تقريراته وتحريراته . ولايخفىٰ أنّه كافٍ في ردّ إيرادات هذا المورد كلّها ؛ فإنّ له إيراداتٍ أُخَرَ غير مانقلنا عنه . لكنّ الكلّ مندفعٌ بما قرّرناه من كلام المُصنّف . فلانطوّلُ بإيرادها وردّها .

ثمّ لايذهبُ عليك أنّ لكُلٍّ من إيراداته وجوهاً أُخَرَ من الجواب أقربَ إلى الصّواب ، إلّا أنّ الاكتفاء بما قرّرة المُصنّفُ من الكلام في هذا المرام ، علىٰ مايقتضيه المقام ، أولىٰ وأحرىٰ ، فلنكتفِ بهذا .

ثمّ القاصرُ المعاصرُ ، لمّا قرّر ـ أنّ معنىٰ قول الحكماء «وجودُ الواجب إنّيتهُ» ليس أنّهُ الموجودُ البحتُ ، علىٰ ماقرّرة المصنّفُ ، بل إنّ ماهيّتهُ الوجودُ الّذى هو مبدأُ اشتقاق الموجود ـ فصّل ذلك ، مع مابنىٰ عليه من التّوحيد في فصلين تاليين لفصلٍ فيه إثباتُ الواب ، فقال : الفصل الثّاني في أنّ وجوده لايزيد عليه ، بل هو عينُ وجوده الخاصّ . وبرهانُه : أنّه لوكان وجوده زائداً عليه حتىٰ يكون ألفاً موجوداً مثلاً ، لم يكن في حدّ ذاته مع قطع النظر عن العوارض موجوداً ولامعدوماً ، كما حقّق في موضعه ، وكلّ مايكون كذلك فهو ممكن ، لأنّ اتّصافه بالوجود إمّا بسببِ ذاته ، وهو مُحال ، لأنّ الشّيء مالم يُوجَد لم يُوجِد ، فيلزم تقدُّمُهُ بالوجود علىٰ نفسه ، هذا خُلفٌ ؛ وإمّا بسببِ غيره فيكون معلولاً فلايكون واجباً.[1]

وأقولُ : فيه بحثٌ .

(١) أمّا أوّلاً ، فلأنّه إن أراد بالوجود معناه المصدريّ الّذي هو مبدأ الاشتقاق ، ـ

١. بلغت المدارسة عليه في ٢ شوال ٩٤٦ في المدرسة عمرتّ في ظلّ إفادته وأن ابنه ص.

علىٰ ماقرّره غير مرّة في حواشيه على التّجريد وغيره ، وسيصرّحُ به في الفصل الآتي الّذي جعله مقدّمةً للتوحيد علىٰ زعمه ، فحينئذ نقول : الملازمةُ الّتي ادّعاها بقوله «لوكان وجودهُ زائداً لم يكن في حدّ ذاته موجوداً ولامعدوماً» ، ممنوعةٌ مقدوحةٌ غيرُ بيّنة وإنّما هي مجرّد دعوىٰ بلابيّنة ، وإنّما تثبُتُ لو ثبت انحصار الموجود في حدّ ذاته في نفس الموجود ولم يثبت ، بل ثبت أنّ الوجودَ غيرُ موجود في حدّ ذاته ، بل إنّه غيرُ موجود أصلاً ؛ فإنّ جمهور الحكماء والمتكلّمين قرّروا أنّه غير موجود في الخارج .

وقوله : «كما حقّق في مَوضِعِهِ» ، من قبيل التّشعيرات الّتي يسلكه أهل الجدل والسّفسطة ، وكيف يتحققُ هذه القرمطةُ في موضع ، والّذى ذكره الحكماء ليس هذا الّذي زعمه .

ثمّ إنّ هذا القائل في حواشيه على التّجريد صرّح غيرَ مرّة بأنّ الموجود مايصحُّ انتزاعُ الوجود عنه ، وبيّن أنّ كون الشّيءِ موجوداً بهذا المعنىٰ لايستلزمُ تحقّق وجود في الخارج . فمن الجائز أن يكون الشّيء موجوداً ويكون الوجودُ الّذي هو مأخذُ اشتقاق الموجود غيرَ موجود في الخارج ، علىٰ ماهو مذهبُ جميع المتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين ، وبالجملة ، مالم يثبت أنّ صدقَ الموجود علىٰ شيء مستلزمٌ لكونه نفسَ الوجود أو مقارناً له لم يثبت مازعمه ، ولم يثبت بعد ، ومأتىٰ من البيان مايفي بإثباته ، كما لايخفىٰ .

(٢) وأمّا ثانياً ، فلأنّ اللّازم من زيادة الوجود علىٰ شيء أن لايكونَ ذلك الشّيءُ في حدّ ذاته وجوداً ، لاأن لايكون موجوداً ، ولايلزم من كون الوجود زائداً أن يكون الموجودُ زائداً ، فإنّ الإنسان غير زائد علىٰ زيد ، والإنسانيّة زائدة خارجة .

لايقال : لو صدق الموجود بدون الوجود لزم صدق المشتقّ بدون المبدأ ، هذا خُلفٌ .

لأنّا نقول : الموجودُ علىٰ زعم هذا القائل غيرُ مشتق، علىٰ ماسيقرّرهُ في الفصل

الآتي بقوله : «ليس معنى الوجود مايُتبادرُ إلى الفهم وتوهّمه العرفُ ، من أن يكون أمراً مغايراً للموجود ، بل معناه : مايعبّر عنه بالفارسيّة بـه «هست» ومـرادفـاته ، ولانُسلّمُ أنّ هذا المعنىٰ مشتقّ وإنّما المشتقُّ مايتبادرُ من صـيغة المـوجود بـلسان العرب . ولو سلّمْ أنّه سبق فلا نُسلّمُ أنّ صدق المشتقّ يستدعي مبدءاً موجوداً في الخارج ، ولم لايجوز أن يكون مبدؤه أمراً انتزاعـيّاً ، كـما هـو مـذهب كـثير مـن المتقدّمين وجمهور المتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين في المضاف المشهوريّ .

(٣) وأمّا ثالثاً ، فلأنّه إذا كان الواجبُ نفسَ الوجوب ، فلا يخلو: إمّا أن يكونَ الوجودُ حقيقةَ الذّات كما هو المتبادر من كون الذّات نفسَ الوجود ، أو يكونَ (٢٥) الوجودُ صادقاً عليها صدقاً عرضيّاً ، كما يصدقُ عليه مفهومُ الشّيء .

وعلى الأوّل إمّا أن يكون ذلك الوجود مايُفهمُ من لفظ الوجود ، أعني المعنى العامّ البديهيّ المنتزع من المـوجودات ، أو مـعنىً آخَـرَ سـمّاه بـعضُهُم بـالوجود الخاصّ . والأوّل ظاهر الفساد ، والثّاني يقتضى أن يكون حقيقتهُ غيرَ مايُفهمُ من لفظ الوجود كسائر الماهيّات . غيرَ أنّك سميّتَ تلك الحقيقة بالوجود ، كما إذا سمّى إنسانٌ بالوجود . ومن البيّن أنّه لاأثرَ لتلك التّسمية في الأحكام ، وإنّ هـذا القسـم راجع إلىٰ أنّ الواجبَ ليس الوجـودَ الّـذي فـيه الكـلامُ ويـلزمُ أن يكـونَ الواجبُ ذاماهيّة ، وقد بُرهِنَ علىٰ أنّ كلّ ذي ماهيّة معلول .

وعلى الثّاني ، وهو أن يصدقَ عليه صدقاً عرضيّاً ، فلا يخفىٰ أنّ صدق الوجود عليه لايُعينه عن السّبب ، بل لايستدعي أن يكون موجوداً . ولذلك [ذهب] جمهورُ المتأخّرين من الحكماء والمتكلمين إلىٰ أنّ الوجود معدوم .

(٤) وأمّا رابعاً ، فلان هذا القول ، كما سيأتى يؤولُ إلى القول بكونِ الواجب هو الوجودَ المطلقَ . وذلك مبنيٌّ علىٰ أُصول فاسدة ، مثل كونه واحـداً بـالشّخص موجوداً في الخارج ممتنعَ العدم لذاته ، ومستلزمٌ لبطلان أُمور اتفق العلماء عليها ، مثل كونه أعرفَ الأشياء مشتركاً بين الموجودات مقولاً عليها بالتّشكيك مـعدوداً

في ثوانى المقولات .

(٥) وأمّا خامساً ، فلأنّ كونَ الوجود البديهيّ المصدريّ مبدءاً لجميع الموجودات من الأرضين والسّماوات . مع مافيها متّصفاً بالعلم والقدرة والإرادة والحياة وإنزال الكتب وإرسال الرّسل وغير ذلك ممّا ورد به الشّريعة ممّا يقتضي صريحُ العقل بطلانَهُ .

ثمّ قال هذا القائل في الفصل الثّالث : «ولأنّ هذا المطلبَ أدقّ المطالب الإلٰهيّة وأخفاها فلاعلىّ أن أُشبعَ فيه الكلام وأقدّمَ على ذلك مقدّمةً هي : أنّ الحقائق لاتُقتنصُ من قِبل الإطلاقات العرفيّة ، فقد يُطلقُ لفظ علىٰ معنى من المعاني يُوهمُ مالايُساعده البرهانُ ، بل يحكمُ بخلافه ونظيرُ ذلك كثير :

منه : أنّ لفظ العلم إنّما يطلق في اللّغة ، علىٰ مايعبّر عنه بالفارسيّة بـ«دانستن ودانش»و مرادفاتها ممّا يُوهِمُ أنّه من قبيل النّسب . ثمّ البحثُ المُحققُ والنّظرُ الحكميُّ يقضى أن حقيقته هو الصّورة المجرّدة ، وربّما يكونُ جوهراً ، كما في العلم بالجوهر ، بل ربما لايكون قائماً بالعالم ، بل قائماً بذاته ، كما في علم النّفس وسائر المجرّدات بذواتها ، بل ربما يكونُ عينَ العالم ، كعلم الواجب بذاته .

ومنه : أنّ الفصول الجوهريّة يُعبّرُ عنها بألفاظ تُوهِمُ أنّها إضافاتٌ عارضةٌ لتلك الجواهر ، كما يُعبّرُ عن فصل الإنسان بالنّاطق المُدركِ للكليّات ، وعن فصل الحيوان بالحسّاس والمتحرّك بالإرادة . والتّحقيقُ أنّها ليست من النّسب والإضافات في شيء ، بل هي جواهر ، فإنّ جزء الجوهر لايكونُ إلّا جوهراً ، كما تقرّر عندَهُم.[١]

وبعدَ ذلكَ نُمهّدُ مقدّمةً أُخرىٰ هي : أنّ صدق المشتقّ علىٰ شيء لايقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به وإن كان عرفُ اللّغة يُوهِمُ ذلك ، حتّىٰ فسّر أهلُ العربيّة اسمَ الفاعل بما يدلُّ علىٰ أمر قام به المشتقُّ منه . وهو بمعزل عن التّحقيق ؛ فإنّ صدق الحدّاد إنّما هو بسبب كون الحديد موضوعَ صِناعته ، وصدقَ المُشمِس لكونه مُستنداً إلىٰ

١. بلغت ولله الحمد في دار الكتب ، ولله المنّة .

نسبة الماء إلى الشّمس .

وبعدَ هاتين المقدّمتين نقولُ : يجوز أن يكون الوجودُ الّذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمراً قائماً بذاته هو حقيقة الواجب تعالىٰ ، ووجودَ غيره عبارةٌ عن انتساب ذلك الغير إليه ، فيكون الموجودُ أعمّ من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب إليها . وذلك المفهوم العامّ أمر اعتباريّ عُدّ من المعقولات الثّانية وجُعِلَ أوّلَ البديهيّات .

فإن قُلتَ : كيف يُتصوّرُ كونُ تلك الحقيقة موجودةً في الخارج ، مع أنّها كما ذكرتم غيرُ الوجود ، وكيف يُعقلُ كونُ الموجود أعمَّ من تلك الحقيقة .

قُلتُ : ليس معنى الوجود مايُتبادرُ إلى الفهم وتوهّمه العرفُ ، من أن يكونَ أمراً مغايراً للموجود ، بل معناه مايُعبّرُ عنه بالفارسيّة بـ«هست» ومرادفاته ؛ فإنّه إذا فرض الوجودُ مجرّداً عن غيره قائماً بذاته كان وجوداً لنفسه ، فيكون موجوداً بذاته ، كما أنّ الصّورة المجرّدة إذا قامت بنفسها كان علماً بنفسها وكانت علماً وعالماً ومعلوماً ، كالنّفوس والعقول ، بل الواجبِ تعالىٰ .

وممّا يوضحُ ذلك أنّه لوفرض تجرّدُ الحرارة عن النّار فكان حارّاً وحرارةً .

فإن قُلتَ : كيف يتصوّرُ هذا المعنى الأعمّ من الوجود القائم بذاته .

قلتُ : يمكنُ أن يكونَ هذا معنىٰ أحدَ الأمرين (٢٦) من الوجود القائم بذاته وماهو منتسب إليه . ومعيارُ ذلك أن يكون مبدأ الآثار . ويمكن أن يقال : إنّ هذا المعنىٰ ماقام به الوجودُ أعمّ مِن أن يكون وجوداً قائماً بنفسه ، فيكون قيامُ الوجود قيامَ الشّيء بنفسه ، ومِن أن يكونَ من قبيل قيام الأُمور المنتزعة العقليّة لمعروضاتها ، كقيام الأُمور الاعتباريّة ، مثل الكليّة والجزئيّة .

فلُخِّصَ من هذا أنّ الوجودَ الّذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمرٌ واحدٌ في نفسه ، وهو حقيقة خارجيّة ، والموجودُ أعمُّ من هذا الوجود القائم بنفسه وممّا هو منتسبٌ إليه . وإذا حُمِلَ كلامُ الحكماء علىٰ ماذكرنا يتحصّلُ منه أمر معقول .

فإن قلتَ : ماذكرتهُ ، من أنّه يمكنُ حملُ كلامهم علىٰ ذلك لايكفي ، بل لابدّ

من الدّليل علىٰ أنّ الأمر كذلك .

قلتُ : لمّا دلّ البرهانُ علىٰ أنّ وجودَ الواجب عينُهُ ، ومن البيّن أنّ المفهوم البديهيّ المشترك لايصلحُ لذلك ، فلايكونُ الأمرُ كذلك .

فان قُلتَ : لم لايجوزُ أن يكونَ هويّتان كلٌّ منهما واجب لذاته ويكونُ مفهومُ واجب الوجود عرضيّاً لها .

قلتُ : يكفى في دفع التوهّم تذكّرُ المقدّمات السابقة وتفطّنُ المقدّمات اللّاحقة ، إذ قد علمت أنّه لو كان كذلك لكان عروضُ هذا المفهوم إمّا مُعلّلاً بذاته ، فيلزم تقدّمُه بالوجود علىٰ نفسه أو بغيره ، فيكون أفحشَ .

أقولُ: فيه بحثٌ ، أمّا أوّلاً ، فلأنّا لانُسلّمُ أنّ النّظر الحكميّ والبحث المحقق اقتضىٰ أن يكونَ حقيقةُ العلم أمراً مغايراً لما هو المفهوم منه عرفاً ، فإنّ المفهوم من العلم عرفاً ليس مجرّد النّسبة ، بل مايُساوق الأمر الّذي له النّسبة . ثمّ النّظر أفاد أنّ ذلك الأمر قد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً . فالمفهومُ عرفاً معنىً أعمّ من الجوهر والعرض وغيرهما ومحصّل البحث والتّحقيق ليس إلّا هذا .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ المقدّمة الثّانية الّتى قرّرها وسلّمها ممّاكان قِدماً ينكر عليها ، علىٰ ماهو المذكور المسطور فيما جرىٰ بينه وبين المُصنّف من المباحثات . ثم لمّا ألزمها المُصنّف سلّمها وقرّرها في هذا الموضع بوجه غير خال عن خدش ، إذ لأحد أن يمنع كونَ الحديد مبدءاً لاشتقاق الحدّاد ،كيف وهو جامد وغير صالح لأن يُشتقّ منه ، وقس عليه المُشمِسَ .

وأمّا ثالثاً ، فلأنّ قولهُ : «إذا فرض الوجودُ مجرّداً عن غيره قائماً بذاته كان وجوداً لنفسه ، فيكون موجوداً بذاته» ممنوعٌ ، فإنّه غير بيّن ولامبيّن . وماأورده لتوضيحه إنّما هو تخييل خال عن التّحصيل .

وأمّا رابعاً فلأنّ كون معنى الوجود ماذكره ممّا يأباه العُرفُ واللّغة والفطرةُ . وهو غيرُ صحيح في نفسه .

وأمّا خامساً ، فلأنّ قوله «لمّا دلّ البرهان» غيرُ تمام ، فإنّ البرهان الّذي أورده على ماعرفته لايدلّ علىٰ أنّ الواجب هو الوجود ، وكيف يدلّ علىٰ هذا الأمر الضّروريّ البطلان .

وأمّا سادساً ، فلأنّ الدّليل الّذي أشار إليه بقوله : «لوكان كذلك لكان عروضُ الوجود ، الخ» لو تمّ لدلّ علىٰ أنّ مفهوم الواجب والموجود غيرُ عرضيّ ، ولايدلّ علىٰ أنّ مفهوم الوجود الّذي هو مبدأ الاستحقاق كذلك ، كيف ولوكان الوجودُ عرضيّاً لكان في كونه موجوداً محتاجاً إلىٰ علّة ، واستحالةُ ذلك ممنوعةٌ ، ولايلزم من الاحتياج في كونه وجوداً الاحتياجُ في كونه موجوداً .

وأمّا سابعاً ، فلأنّه لايخلو إمّا أن يكون هذا المفهومُ البديهيُّ المصدريُّ الّذي يفهمه كلّ أحد من لفظ الوجود كنهَ الوجود الخاصّ الذي جعله عينَ الواجب وحقيقته ، أو يكون عرضيّاً بالقياس إليه خارجاً عنه . فعلى الأوّل لأنسلّمُ أنّ ذلك المعنىٰ موجود في الخارج ، كيف وقد أطبق جمهورُ المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين أنّه معدوم في الخارج وأنّه من الأُمور الّتى انتزعها العقلُ . وكيف يسوغ لعاقل أن يقول خالقُ العالم هو هذا الأمرُ النّسبيّ المصدريّ . وعلى الثاني يجوز أن يكون هناك حقائق مختلفة مشتركة في هذا المفهوم العرضيّ ، وليس في شيء ممّا ذكر مايدلّ على امتناع هذا ، فلا يترتّبُ علىٰ ماقرّره حكمُه بلزوم اتّحاد حقائقها علىٰ تقدير الكثرة ، فلايتمّ دليلهُ على التوحيد .

ثمّ إنّ ظاهر كلامه في هذا الكتاب وغيره صريحٌ في أنّه يختارُ الأوّل ويزعمُ أن الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود كنهُ الواجب غيرُ عرضىّ بالقياس إليه ؛ وقد عرفت مافيه من وجود القدح والمنع . والمصنّفُ بعد تقويم ماتعدّمه ، علىٰ ماتقدّم ،[1] قال :

وبَعدَ تَمهيدِ هذهِ المُقَدّمةِ نَقُولُ : لايَجُوزُ تَعَدُّدُ الواجِبِ بِالذّاتِ ، وَإلّا فَالتّعيُّنُ الّذي

١. بلغت القراءة عليه والاستفادة لديه في مجلس إفادته ـ خلّد الله ظلال جلاله ـ في ٥ شوال ، سنة ٩٤٦.

بِهِ الامتيازُ إن كانَ نَفسَ ذاتِهما . وذلِكَ بِأن يكونَ أحدُهُما شيئاً واجباً بالذّات والآخرُ شيئاً (۲۷) آخَرَ واجباً بالذّات ، مثلاً يكونُ أحدُهُما ألفاً واجِباً بالذّاتِ وَالآخرُ باءً واجِباً بالذّاتِ ـ ضرورةَ أنّ الاختلافَ لايُتصوّرُ إلّا بهذا الوجه ، ـ لَزِمَ أن يكونَ الواجبُ ذاماهيّةٍ وَ أن يكونَ مفهومُ الواجِبِ زائداً عَلىٰ ماهيّتِهِ . لِما أشَرنا إليه من لزوم زيادته علىٰ كلّ ماهيّة . وَذلِك مُنافٍ لِلوجوبِ الذّاتيّ ، لِما عرفتَ في المُقدّمة ، علىٰ ماأشرنا إليه مراراً . وَإن كانَ التعيُّنُ الّذي بِهِ الامتيازُ غيرَ الذّاتِ ، فَتخَصيصُ أحَد التّعيُّنين بأحَد الواجبين لابُدّ لهُ من عِلّةٍ مُخصّصةٍ وَلايَجوزُ أن تكونَ تلكَ العِلّةُ ماهيّةَ الواجبِ ، لأنّه بريءٌ منها ، ولا أن تكون شخصه ، لامتناع أن يكونَ الشّخصُ علّةً لتعيّنه ، ولا الوجوب أو الوجود أو نظائرهما من الأُمور المشتركة بينهُما ؛ لأنّ المشترك لايجوزُ أن يكونَ علّةً للتّخصيص ولا أمراً آخر ؛ وإلّا لزم أن يكونَ شخصُ الواجبِ معلولاً لغيره لِأنّ وُجودَ الشّخص موقوفٌ علىٰ تعيّنه ، فَلايكونُ واجِباً بِالذّاتِ .

وَلايَرِدُ علىٰ هذا المَسلكِ ماقيل ، من أنّه لم لايَجُوزُ أن يكونَ حقيقتان مُختلفتان يَقتضى كُلٌّ مِنهما بعينه وَيكونَ مفهومُ واجب الوجود مَقولاً عليهما علىٰ سَبيل قَول اللّوازم الخارجيّة ، فيكونُ كلٌّ منهما منحَصِراً في فرد ، و واجبُ الوجود غيرَ منحصر فيه .

وَإنّما قُلنا : «إنّه لايردُ ذلك» ، لِأنّهُ لوكان كذلك لم يكن كلٌّ منهما موجوداً بَحتاً ، بل يكونُ كلٌّ منهما شَيئاً آخَرَ واجبَ الوجود ويكونُ واجبُ الوجود قابلاً لأن ينقسمَ إلىٰ ماهيّة ومفهوم الواجب . وذلك يُنا في الوجوبَ الذّاتيّ ، لِما عرفتَ في المقدّمة .

ولايفيدُ المناقشة في هذه الملازمة . حيثُ يدّعيٰ أنّها حدسيّة .

وتوضيحُ هذا أنّ الأُستادﷺ أفاد التّوحيدَ بوجه يفيدُ التّفريد في المطلب والمرام، والتّقريرَ والتّحريرَ في الكلام . فحصّل ما حاصلهُ : إنّ الموجودَ البحثَ لا يتعدّدُ ولا يكون اثنان ، وإلّا لكان كلٌّ منهما غيرَ الآخر ، وهما مشتركان في أنّ كلّاً منهما موجود بحت واجب لذاته . فإن كان الاختلافُ بما يزيدُ علىٰ أنّه موجود بحتٌ واجبٌ ، عرضيّاً أو فصلاً، لزم الإمكانُ . وذلك ـ مع أنّه ظاهر ـ ظاهرٌ

ممّا أظهره آنِفاً . وإن كان بنفس الماهيّة ـ على ما استشكل به المستشكلون قائلين : لا انحلالَ لهذا الإشكال ، وإنّه الدّاء العضال ، وبهذا يظهر الاختلال فيما أتوا به الحكماء من المقال .

فجوابُه وحلّهُ ما تحدس به ، من أنّه حينئذ لم يكن كلٌّ موجوداً بحتاً ؛ فإنّ الّذي يكون وجهُهُ غيرَ غيره كان له ماهيّةٌ غيرُ غيرها . ويُنبّه على هذا بما يفيدُ هذا . ومحصّلهُ : أنّ الموجود البحت لا يكون حقائق مختلفة . ولا يخفى أنّه إن تمّ لا يتمّ في مقام الخصام والجدال ؛ إذ لقائل أن يقول : بهذا لا ينحلّ الإشكالُ ولا ينقطعُ مادّةُ السّؤال .

فأقولُ: يمكنُ أن يُنبّه على صحّة ما يحدس به بوجوه : مِنها : أنّ كونَ الواجب لذاته موجوداً بحتاً من خواصّه الّتي لا تكون لغير ذاته . فهي لشخصٍ ، وإلّا لكان خاصّةً لنوع أو لجنس أو لعرض لازم أو غير لازم بوسط أو بغير وسط . (٢٨) والأقسام بأسرها باطلة . أمّا غيرُ اللّازم واللّازمُ بوسط غير مستند إلى الذّات . فلاستلزامه الإمكانَ ، وفرضُ الاشتراك يمنعُ الاختصاصَ بالشّخص . فهي خاصّة مشتركة بين اثنين مفروضين ولازم لهما ، وهما يشتركان في هذا المعنى ـ وهو أنّه موجودٌ بحتٌ واجبٌ ـ فيكون هذا المعنى المشترك خاصّة مختصّة بهما لا يشاركهما فيها غيرُهما . وإن كان أكثرَ من اثنين فهذا أيضاً حكمها،

والأُمورُ المشتركةُ في خاصّة واحدة يُحدّ بها ، ودخولُها تحت حدّ واحد يقتضى وحدةَ ماهيّتها ؛ على ما قال المحقق الفريد صاحب التجريد ، في توحيده «نوعُ النّفوس البشريّة ودخولُها تحتَ حدّ واحد يقتضى وحدتَها».

وما أراد الحدّ الحقيقيّ ، بل أراد الحدّ الإسميّ باعتبار أخصّ الخواصّ . وذلك في الواجب ك م فتفطّن بذلك وتنبّه : بأنّ الكمال الأوّل الّذي عُدّ حدَّ النّفس ليس فيه جنسٌ للنّفس ولا فصلٌ لها . وما في الشّروح جروحٌ . والكلُّ مقدوحٌ مجروحٌ .

ولاستلزام سائر الأقسام الإمكان تعيّن أن يكون الموجودُ البحتُ ماهيّةَ

الشّخص أو خاصّةً لخصوص شخص بعينه ، فلا يتعدّد الواجبُ لذاته .

وأمّا أنّ هذا المعنى نفسُ الماهيّة ونوعُه أو خاصّةٌ لازمةٌ للشّخص ، فهو في مقام ، ليس الآنَ فيه الكلامُ .

ويُظنُّ أنّ الرّئيسَ الحكيم أبا عليّ بن سينا ذهب إلى الأوّل. وكذا كلام الأستاذ يؤول إليه . ولعلّه من بعض الظّن ، فإنّه لا نصّ عليه في كلامه ، وإن كان فيه إشعارات بهذا . وتوضيحُ الكلام في المرام ، ـ بناءً على أصول أصّلها ـ أنّ الأستاذ قرّر أنّ كلّاً من الكّيّ والجزئيّ مفهومٌ وصورةٌ علميّة ذهنيّة .

وإذا نسب مفهوم معلوم إلى مفهوم آخر معلوم هو جزئيّ له لم يخلُ من أن يكونَ المنسوبُ عينَ المنسوب إليه أو جزأه أو خارجاً عنه . فعلى الأوّل يكونُ المنسوبُ ، مجملاً أو مفصّلاً ، تمامَ ماهيّته ونوعه . وعلى الثّاني يكونُ جنسه أو فصله . وعلى الثّالث [يكون] عرضاً عامّاً أو خاصّاً . فإذا لم يكن المنسوبُ إليه بذاته وجنسه معلوماً لم يكن المنسوبُ عيناً ، لا نوعاً له ولا جنساً ولا فصلاً ولا ماهيّةً ولا نوعاً ولا عرضيّاً خارجاً عن ذاتهِ وحقيقتهِ ، عارضاً لماهيّته ذهناً . والعرضيّاتُ في الخارج عينٌ .

ولا يخفى أنّه بما أوضحنا يتضحُ ما أفاده الأستاذُ وإلى هذا في ما مضى من الإفادات إشاراتٌ . والحاصلُ : أنّه إذا لم يحصل ماهيّةُ الواجب في ذهن (۲۹) لم يكن مفهومُ الواجب منسوباً فيه إلى ماهيّته ، فلم يكن ذاتيّاً لماهيّته ولا عرضيّاً ذهنيّاً . وإذا نسب إليه ملحوظاً بمفهوم عرضيّ ، كالعالم وخالق العالم ، كان عرضيّاً بهذا الوجه والعنوان . صحّ .[1]

ثمّ لمّا أتمّ هذا ودفع الإشكال ـ المشهور ـ عند الجمهور أفاد وجهاً آخر فقال : **لكَ أن تستفيدَ بُرهاناً آخَرَ على التّوحيد من قوله تعالى : «لو كان فيهما آلِهَةٌ إلّا اللهُ لفسدتا» . فإنّه رتّب فسادَ السّماء والأرض على تعدّد الآلِهَةِ ، ومن الجائز أن يُحمَلَ**

۱. بلغت الاستفادة منه ـ خلّد الله ظلال إفضاله . وأنا ابنه صدر ، متّسع منه .

الفسادُ على الانتفاء ؛ وبيّن التّرتّبَ بأنّ الإلٰهَ ، أعني واجبَ الوجود بالذّات ، معنىً واحدٌ ، والمعنىٰ الواحدُ يستحيلُ أن يتعدّدَ بنفسه بالضّرورة ، كيف لاولو تعدّد بمجرّد نفسه لزم وجودُ الكثرة بدون الواحد . فإذا تعدّد فلا مَحالةَ يكون تعدّدهُ بواسطة أمر آخر غير ذاته ، فيحتاج حينئذ إلى الغير في إثبات وجوده ، فلايكون واجباً بالذّات ، فواجبُ الوجوب علىٰ تقدير تعدّده يكونُ مُمكِناً .

قال المُعلّم الثّاني في الفصوص : «وجوبُ الوجود لاينقسمُ بالحمل علىٰ كثيرين مختلفين بالعدد ، وإلّا لكان معلولاً . فعلىٰ تقدير تعدّد الآلهة يلزمُ الانتفاء الواجبِ بالذات وانتفاؤه مستلزم لانتفاء السّماء والأرض وسائر الممكنات» .

ولايخفىٰ أنّ هذا التّأويل أحسنُ ممّا أخذه المتكلّمون من العربدة وإن كان بعدُ محلَّ نظره هذا ماأفاده المصنّفُ ﷺ ، وظاهرٌ أنّه تمامٌ بعدَ تسليم أنّ الموجود البحت غيرُ مختلف الحقيقة . وفيه مافيه .

ثمّ المشهورُ عند الجمهور في الاستدلال على التوحيد أُمورٌ أُخَرُ مذكورةٌ بما فيه و بما عليه في مواضع أُخَرَ . وشرذمةٌ من المتأخّرين التزموا أنّ ماهيّةَ الواجب هو الموجودُ المطلقُ البديهيُّ وتشبّثوا باختيار المذهب الثّالث الّذي أشرنا إليه ، فقالوا : الوجودُ المطلقُ البديهيُّ المعلومُ المصدريّ نفسُ ماهيّة الواجب ، وهو جزئيّ حقيقيّ وإن كان الموجودُ كلّياً ، كما مرّ تفصيله ..

وتنقيحُ الدّليل وتلخيصهُ علىٰ هذا أنّ مفهومَ الوجود المعلوم البديهيّ نفسُ ماهيّة الواجب . فلو تعدّد لم يكن الامتيازُ بينَ آحاده بالماهيّة وإلّا لكان هذا المفهومُ عرضيّاً ، فكان معلولاً ، لمامرّ ، من أنّ كلّ عرضيّ معلول ، ويلزمُ من ذلك إمكانُ الواجب ومعلوليّته . وإذا لم يكن الامتيازُ بالماهيّة لم يكن التّعدّدُ ؛ لاستلزامه مامرّ ، فالوحدةُ لازمةٌ .

وبعضُ النّاس انتحل هذا المعنىٰ وكثّر وعبّر عنه بعبارات شتّىٰ ، يردُ عليها إيراداتٌ لاتحصىٰ ، ولايهمُّنا الاشتغالُ بإيرادها وردّها . وبالجملة عمدةُ كلامه وزبدةُ

مرامه : أنّ ماهيّة الواجب هو الوجوبُ المصدريّ البديهيّ . فالاختلافُ بالماهيّة غيرُ متصوّر . ولايخفىٰ مافيه من وجوه القدح والمنع .

ثمّ زاد وقال : «ويمكنُ الاستدلالُ على التّوحيد : بأنّه لو تعدّد الواجبُ كان الاثنان ـ أعنى معروض الاثنينيّة بدون العارض ـ واجباً لذاته أو ممكناً . والأوّلُ (۳۰) باطلٌ ، لافتقار هذا العارض إلىٰ كلّ واحد من الآحاد ، والافتقارُ ينافي الوجوب . وكذا الثّاني ، لأنّ الممكنَ لابدّ له من علّة فاعليّة تامّة . فتلك العلّةُ إمّا نفسُ هذا المعروض ، فيلزم كونُ الشّيء فاعلاً لنفسه ومتقدّماً عليه ، وأمّا واحدٌ منهما . وهو باطل قطعاً ، لافتقار المجموع إلى الواحد الآخر . وليس التّرديدُ في العلّة التّامّة حتىٰ نختار أنّه عينُهُ ، بناءً على المشهور ، من أنّ العلّة التّامّة لايجبُ تقدّمُها على المعلول ، فلامانعَ أن يكون عينه . كما أنّ مجموع الواجب والمعلول الأوّل مثلاً علّةٌ لذلك المجموع .

لايُقالُ : وليس هٰهنا مجموعٌ ، بل الموجودُ فيه إمّا هذا الواحدُ وذاك الواحدُ من غير أن يتحقّق شيء آخرُ هو المجموعُ .

لأنّا نقولُ : وجودُ المجموع ـ أعنى معروضَ الاثنينيّة بدون العارض ـ بديهيٌّ ، فإنّ انتفاء المتعدّد إنّما يكون بانتفاء واحد من آحاده ، والآحاد بأسرها موجودة . ولذلك قد تقرّر في موضعه أنّه يمكن أن يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الأوّل شيء وعن مجموعهما شيء ثالث حتىٰ يكون في المرتبة الثانية شيئآن في درجة واحدة .

وهذا كما قرّروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقيّ بدون الاستعانة بالاعتبارات الّتى يشتمل عليها المعلول الأوّل على ماهو المشهور. فلو لم يكن سوىٰ كلّ واحد منهما شيئاً آخر لم يجز أن يصدر عن مجموع الواحد ومعلوله شيء ثالث .

وهذا الدّليلُ على التّوحيد نسبهُ بعضُ الفضلاء إلى المغالطة . وظنّي أنّ هذه النّسبة غلطٌ ، فإنّ هذا الدّليل مبنيّ علىٰ مقدّمات : الأُولىٰ أنّ المجموع بالمعنى

المذكور موجود ، وهو كذلك ، كما مرّ . والثّانية أنّه ممكنٌ ، وذلك ظاهرٌ ، لافتقاره إلىٰ كل واحد من الآحاد . والثّالثة أنّ كلّ ممكن يحتاج إلىٰ علّة مستقلّة . وهي أيضاً بيّنةٌ لاتقبل المنع . الرّابعة أن لاشيء من المجموع ولا كلّ واحد منه بمؤثّر مستقلّ فيه ، فلا يكون له علّة مستقلّة . وذلك أيضاً بيّن ، إذ ليس هناك شيء آخرُ يصلحُ لكونه علّة مستقلّة .

ومنهم من تكلّف في منع المقدّمة القائلة بوجود المجموع ، وقد عرفت حاله . ومنهم من يقول علىٰ منوال ماسبق إنّ المتعدّد يوجد تارةً مجملاً وأُخرىٰ مفصّلاً . وهو بالاعتبار الثّاني علّة له بالاعتبار الأوّل . وإن نقل الكلام إليه مأخوذاً بالاعتبار الثّاني فهو بهذا الاعتبار اثنان كلّ منهما واجب لذاته ، فليس هناك ممكن ، إذ الموجود هذا الواجب وذلك الواجب ، وكلّ واحد منهما مُستغن عن العلّة .[1]

أقولُ: قد عرفتَ أنّ الإجمال والتّفصيل إنّما يوجبان التّغاير في الملاحظة لافي الملحوظ . فالموجودُ في الخارج في صورتي الإجمال والتّفصيل أمرٌ واحدٌ ، فلا يجوزُ كونُ أحدهما علّةً للآخر بحسب الوجود الخارجيّ ، لوجاز ذلك لجاز أن يُقالَ : إنّ علّة مجموع الممكنات من حيث الإجمال نفسُ ذلك المجموع من حيث التفصيل ، فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة إلىٰ علّة فاعليّة مستقلّة أُخرىٰ . وقد أطبق الفضلاء علىٰ خلافه . وإنّما جاز كون أجزاء الحدّ مفصّلاً علّةً لها مُجملاً ، لأنّ المجمل والمفصّل مختلفان في الوجود الذّهنيّ ، فيجوز كونُ أحدهما علّةً للآخر في هذا الوجود .

بل نقول : الموجودُ في هذه الصّورة أوب ، مثلاً ؛ فإن أُريد بكونهما علّةً مستقلّةً كونُ كلّ منهما كذلك فهو بيّنُ البطلان ، وإن أُريد كونُ المجموع منهما كذلك كان الشّيء علّةً لنفسه ، سواءً أُريد بالكلّ المجموعيّ هُما معاً مجملاً أو مفصّلاً .

واعتبر ذلك بالعشرة ، فإنّها نفسُ الآحاد البالغة هذا المبلغَ ؛ وليس هُناك إلّا كلُّ

---

١. بلغت المدارسة ولله الحمد...

واحد من الآحاد وما صدق عليه العشرةُ ، أعنى الكلّ المجموعيّ ۵ فليس إلّا كلُّ واحد واحد من الآحاد والمجموعُ . ولايصلحُ شيءُ منهما للعلّية المستقلّة للمجموع . أمّا الأوّل ، فلاحتياج المعلول إلىٰ غيره ، وأمّا الثّاني فلأنّه عينُهُ .

ومنهم من منع احتياج هذا المجموع إلىٰ فاعل مستقلّ تخصيصاً للمقدّمة القائلة بأنّ كلّ ممكن محتاج إلىٰ فاعل مستقل بما إذا لم يكن ذلك الممكنُ مركّباً من الواجبين . وهو تخصيصٌ في المقدّمة الكليّة الضّروريّة من غير سند معتمد ؛ فإنّا إذا عرضنا هذه المقدّمة على العقل حكم بها حكماً كلّيّاً من غير استثناء . ولو صحّ ذلك لانفتح بابُ التّخصيص في كلّ مقدّمة كلّية بماعدا صورة النّزاع ، فلم يتمّ شيء من البراهين في شيء من الموادّ .

قال الشّيخ في التعليقات : «كلُّ اثنين فالواحدُ منهما متقدّمٌ عليه طبعاً . أعنى أنّه يتصوّرُ وجودُ واحد منهما دون وجود الإثنين، ولايتصوّرُ وجودُ الإثنين إلّا والواحدُ موجودٌ . وهذه مقدّمةٌ (۳۱) كلّيّةٌ إذا أُضيفَ إليها أنّ واجب الوجود لايجوز أن يوجد شيءٌ قبله، أىّ قبليّة فرضت ، أُنتجَ منها أنّه لايتصوّرُ موجودان متّصفان بوجوب الوجود» .

هذه عبارته ، وهو مُجملُ ماذكرناه مفصّلاً ، فتدبّر ، فإذا ثبت استحالةُ تعدّد الواجبين بالبراهين المذكورة أمكن أن يُستفاد التّوحيدُ من مضمون قوله تعالىٰ : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء ، ۲۲) ، بأن يُحملَ الفسادُ على الانتفاء .

أقولُ: إنّ كلامه هذا زائدٌ هائل ، ليس فيه طائل ولايرجعُ إلىٰ حاصل . والمقدّماتُ الّتى سردها ونظمها باطلةٌ ليس لها فائدة ، وهي مقدوحة ممنوعة منقوضة إجمالاً وتفصيلاً . وماتوهّمه من الدّليل عليل ، في مقدّماته وجوهٌ من البحث :

مِنها : أنّه إن أراد بالفاعل المستقلّ الّذي ألزمهُ وتوهّمهُ لكلّ ممكن مايكون فاعلاً في كلّ جزء من أجزاء ذلك الممكن إذا كان له أجزاء ، فلزومُ فاعل بذلك الوجه لكلّ ممكن كذلك ممنوعٌ ؛ فإنّ المركّبَ من الواجب والممكن

ممكنٌ علىٰ ماسلّمه ، وليس له فاعل كذلك . وإن أراد الفاعل المستجمع لجميع مالابدّ منه فاعلاً في الكلّ بفعله الكلّ وإن كان فاعلاً لجزء لالكلّ جزء . فلو سُلّم لزومُه لكلّ ممكن وأنّه يلزم أن يكون غير الممكن المعلول المعقول فلا نُسلّمُ أنّ اللّازم منه مطلوب والمطلوب منه لازم ؛ فإنّ المجموع الّذي اعتبرتَ إن لم يكن فيه شيءٌ غيرُ الآحاد الّتي هي الأجزاء الواجبة بطل ماقرّرتَهُ أوّلاً وبنيتَ الكلام عليه ؛ وإن كان فيه شيءٌ غيرُها فليكن فاعل المجموع فاعلاً باعتباره ، وقد أُشير إلىٰ أنّ فاعل كلّ لايلزم أن يكون فاعلاً لكلّ جزء . واستحالةُ كون فاعل الكلّ جميعَ الأجزاء الواجبة غير الحالة الزّائدة الّتي اعتبرها باعتبارها ممنوعةٌ . وظاهرٌ انّه لايلزم من ذلك كون الشّيء فاعلاً لنفسه .

ومنها : أنّ كون مجموع غير جميع الأجزاء علىٰ مانقله لايستلزم أن يكون كلّ مجموع كذلك . ومنها : أنّ المقدّمة الأولىٰ فيها إجمال وإهمال ، حيث ماحصّلت أنّه موجود أو موجودات . ومنها : أنّ المقدّمة الثّانية لاتتمّ إلّا بعد إثبات أنّ لهذا المجموع وجوداً واحداً غيرَ وجودات الأجزاء الواجبة وقد مرّ الكلام عليه وسيأتي في كلامه ماينافيه . ومنها : أنّ في المقدّمة الثالثة بحثاً يستفاد ممّا أشرنا إليه أوّلاً . ومنها : أنّ الرّابعة ليست لها (...) حيث يجوز أن يكون جملة الآحاد الواجبة فاعلة ولاكلّ واحد .

ثمّ قال : «ومنهم مَن تكلّف منعَ المقدّمة القائلة بوجود المجموع ، الخ» .

أقولُ: إنّ تقريرَه هذا ينافيه ماقرّره آنِفاً ، من أنّ المجموع في الخارج غير جميع الآحاد الواجبة ثمّ الملازمة الّتى ادّعاها باطلة ، إذ فيما صوّره لايتصوّر آحاد ولاسلسلة . ولابأس بمزيد تصحيح وتنقيح بإجمال فيه تفصيل وتفصيل فيه تحصيل . ويتأتّىٰ هذا بتمهيد أُمور :

أوّلها : أنّ الأُمور الكثيرة قد يكون لها وحدة بها بصير واحداً في نفس الأمر . وذلك إمّا في الخارج أولا ؛ فإنّ نفس الأمر أعمّ ، كما لايخفىٰ ، وقد لايكون لها

وحدة في نفس الأمر أيضاً . وحينئذ ربما يخترع الوهم ويعتبر لها وحدة .

وثانيها : أنّه لايخفىٰ علىٰ من له فهم ، بل وهم صحيح ، أنّ الكثير لايكونُ واحداً إلّا بوحدة . فالكثيرُ من حيث إنّه اتّصف بوحدة يكون واحداً ، وأمّا بدون هذافكلّا . وبهذا يكون كُلّاً ، وأمّا بدونه فكلّا . فالكثيرُ نظراً إلىٰ وحدته من حيثُ إنّه واحد يكونُ كلّاً ومجموعاً ، وبدون هذا لم يكن إلّاكثيراً ، ولم يكن كُلّاً ولامجموعاً في نفس الأمر ؛ وإن لم يكن واحداً في نفس الأمر ، فإن اخترع الوهم له وحدةً واعتبره واحداً توهّماً اختراعيّاً كان واحداً وكلّاً اختراعيّاً لافي نفس الأمر .

وثالِثُها : أنّ الشّيخ الرّئيس صرّح في النّجاة بأنّه لابأسَ في أن يكون شيء واحدٌ علّةً لنفسه ومعلولاً من جهتين .

ورابعُها : أنّ الأمر الموجود في نفس الأمر إذاكان له حاله واتصف فيها بصفة محمولة أو غير محمولة كان في نفس الأمر من حيث اتصافه بتلك الصفة غيرَهُ من غير تلك الحيثيّة .

وهذا ممّا سلّمه هذا المُورِدُ المستدركُ المُغالطُ في المغالطة إبهاماً لتصريحها والتزمه وحرّره في شرحه للهياكل ، حيث جوّز اتحاد النفس في أفراد الانسان مع الاختلاف حيثيّةً ، فإنّه يلتزم أن الواحد باختلاف الحيثيّة يختلف في نفس الأمر (۳۲) ، بل الخارج[1] .

ثمّ بعد تمهيد تلك الأُمور نقول في جواب استدلاله على الوحدة ـ حيث قال : «الواجباتُ الكثيرة ممكنةٌ ، لاحتياجِها إلى الجزءِ» ـ : إنّ الجزء والكلّ متضايفان ، فما لم يكن كلٌّ لم يكن جزءٌ . فإن أُريد أنّ تلك الواجبات كلٌّ في نفس الأمر ، فيُمنعُ هذا ، ولانُسلّمُ عروضَ وحدة لها ، فيها وحصولُ مجموع وكلّ . وإذا لم يكن في نفس الامر كلّ ومجموع لم يكن هناك احتياج إلىٰ جزء ولاإمكان ، بل لم يكن إلّا واجبات غير ممكنة ، وأمّا تحقّقُ مجموع فيها وكُلّ فكلّا . ولو سُلّم أنّ لها فيها

۱. بلغت القراءةُ عليه ، خلّد اللهُ ظِلالَ إفضاله .

وحدةً بها صار كُلّاً ومجموعاً وأنّ هذا الكلّ ممكن فلانُسلّمُ احتياجَها إلىٰ علّة خارجة عنها ، ولم لايجوز أن يكون علّة الكلّ مجموعاً ذوات واحبات كثيرة ، فتكونَ من حيثُ إنّها كثيرة علّةً لها من حيث إنّها واحدة وكلّ ومجموع . ولايلزم من ذلك كون الواجب معلولاً ، فإنّ المعلول هو الكلّ من حيث إنّه كلٌّ وذلك ممكن كما اعترف به . ولو سُلّم الاحتياج إلىٰ علّة خارجة فبطلانُ اللّازم ممنوعٌ .

وأمّا الّذي أشار إليه ـ من أنّ الاختلاف بينهما ليس إلّا في الملاحظة دون الملاحظ ـ فهو كلّيّاً ممنوعٌ . وهَبْ أنّه ممنوعٌ في كثير لم يكن واحداً في نفس الأمر . وفى تلك الصّورة لايقول أحدٌ بأنّ المفصّل علّةٌ للمجمل ، حيث لامجمل . بل من قال بذلك إنّما قال به في كثير صار واحداً في نفس الأمر حتىٰ يكون من حيث إنّه واحدٌ وكلّ مغاير له من حيث إنّه كثير ، فيكون من حيثيّة علّة ومن حيثيّة أُخرىٰ معلولاً ، واستحالةُ هذا ممنوعٌ .

لايقال : إنّها من حيثُ إنّها كثيرة ممكنةٌ .

لأنّا نمنعُ هذا ، ونقول : إنّها من تلك الحيثيّة ليست إلّا واجبات غير ممكنة ، لاجزءاً ولاكُلّاً ، حيث لم يكن لها كلٌّ من تلك الحيثيّة .

ثمّ إنّ الذى ادّعاه ، من احتياج كلّ ممكن إلىٰ فاعل مستقلّ كُلّيّاً ممنوعٌ .

ثمّ إن أراد بالاستقلال أن يكون فاعلاً لكلّ جزء من أجزاء الممكن المركّب فذلك ممنوع منقوض بالممكن المركّب من الواجب والممكن علىٰ زعمه وبغيره .

وإن أراد به الاستقلال في إيجاد الممكن من حيثُ إنّه ممكنٌ ، فعدمُ تحقّقه فيما صوّره وتصوّره ممنوع ، فإنّ الواجباتِ ، من حيث إنّها واجبات ، كثيرةٌ . فإذا كانت علّةً للكلّ بما هو كلّ ومجموع ، من حيث إنّه ممكن ، جاز أن يكون فاعلاً لجهة وحدةٍ لها في نفس الامر ، فيكون فاعلاً مستقلّاً للممكن من حيث إنّه ممكنٌ .

ثمّ الّذي توهّمه ـ من لزوم جواز كون جميع الممكنات علّةً لنفسها ـ باطلٌ ، فإنّ جميع الممكنات ، من حيثُ إنّها كثيرة ، ممكنةٌ ، بخلاف الواجبات .

وأمّا العبارةُ الّتي نقلها من التعليقات ، فلا نُسلّمُ أنّها تؤيّد كلامه وتحصيل مرامه ؛ فإنّ النّتيجة اللّازمة من المقدّمتين هي أنّ مجموع الواجبين لايكون واجباً ولايستلزم ذلك أن لايكون موجوداً ، لجواز أن يكون ، من حيثُ إنّه مجموع واحد ، ممكناً معلولاً مستنداً إلى الأجزاء الّتي هي واجبةٌ ، من حيثُ إنّها مفصّلة كثيرة ، علىٰ مامرّ غيرَ مرّة . فاللّازمُ غيرُ مطلوب والمطلوبُ غيرُ لازم . وليس فيما نقله من العبارة دلالة علىٰ أنّ المراد به إثبات التوحيد[1] .

تذكرةٌ لزيادة تبصرة

إنّ المولى الجليل ، مظهرَ اسم الجلال أتىٰ بكلام هو عكسُ كلام أهل الكلام ، فإنّه بتكرار النّظر إليه ظهر وجوهُ النّظر فيه والخال عليه . «هو المِسكُ ماكرّرتهُ يتضوّعُ» . فلما نظرنا ثانياً إلىٰ ماتلاه أوّلاً ظهر في بادي النّظر وجوه أُخر من النّظر . فرأيتُ أن أُشير إلىٰ نبذ منها إشارةً مّا ، فإنّه ادّعىٰ : «أنّ وجودَ الواجب لايزيدُ عليه ، بل هو عينُ وجود الخاصّ . واستدلّ عليه : بأنّه لوكان وجودُه زائداً عليه لم يكن في حدّ ذاته مع قطع النّظر عن العوارض موجوداً» إلىٰ آخر ماسرده .

فأقولُ: فيه بحثٌ . أمّا أوّلاً ، فلأنّ هذا إنّما ثبت لوثبت أنّ الموجودَ مايكونُ موجوداً . فقوله : «ولوكان وجودُه زائداً عليه لم‌يكن في حدّ ذاته موجوداً» عليلٌ . بل غايةُ مالزم لولزم أن لايكون في حدّ ذاته وجوداً . ولانُسلّمُ أنّ الموجود ماعرض له الوجود ، حتىٰ لولم يعرض لشيء وجودٌ لم‌يكن موجوداً ، بل الموجودُ علىٰ مازعمه مايصحّ أن ينتزع منه الوجودُ ـ علىٰ ماقرّره في حواشيه على التجريد وسيقرّره . فلم لايجوز أن يكون شيء ممّا يصحّ أن ينتزع منه الوجودُ ولم يكن موجوداً .

وأمّا ثانياً ، فلأنّا لانُسلّمُ أنّه هناك اتّصافٌ بالوجود محتاجٌ إلىٰ سبب .

وأمّا ثالثاً ، فلأنّ التّقسيم الّذى أشار إليه بقوله : «إمّا بسبب ذاته سقيمٌ

---

۱. بلغت القراءة عليه والاستفادة لديه، خلّد الله ظلال إفضاله ومتّعنا من...

غيرُمستقيم . وإنّما يستقيم لوكان لاتصافه بالوجود علىٰ تقدير تسليم اتصاف سبب ، ولم لايجوز أن يكون واجباً (٣٣) ، لاسببَ له .

وأمّا رابعاً ، فلأنّ الذى ذكره في معنى الاقتضاء لامعنى له . وليس هذا من معنى الاقتضاء في شيء .

وأمّا خامساً ، فلأنّ قوله : «وعلى الأوّل يكون للذات علّة» ممنوعٌ معلولُ التّعليل عليلٌ ، بل امتناعُ العدم بالنّظر إلىٰ علّة الوجود ليس إلّا أنّه ممتنعُ العدم بالنظر إلىٰ علّة وجوده ، ولايلزم أن يكون كلُّ مايمتنع العدمُ بالنّظر إليه علةً ، وإلّا لكان الواجبُ علّةً لوجوده ، علىٰ ما في كلامه إشعارٌ به .

وأمّا سادساً ، فلأنّ قوله : «لأنّا نقول : هو اللائق بأن يقال فيه : لايقال ، فإنّ امتناع العدم نظراً إلىٰ شيء لايستلزم اتصافاً . نسلبُ الاتّصاف لايفيدهُ ولايَعينِهِ ولايُعينُهُ .

وأمّا ثامناً وتاسعاً ، فلظهور منع كلّ من الملازمة وبطلان اللّازم الّذي يدلّ عليه قوله فيكون مفهوم الواجب محمولاً بالحمل العرضيّ والعارض معلول للمعروض .

وأمّا عاشراً ، فلأنّ قوله «والعارضَ معلولٌ للمعروض» عليل منقوض ، فإنّ مفهوم الشّيء علىٰ ماسلّمه عارض عرضيّ للأشياء . وليس بمعلوللها .

ثمّ لايخفىٰ أنّه علىٰ ماأورده إيرادٌ ظاهرٌ واردٌ ، هو أنّ الوجود الوجود الخاصّ إن كان مستلزماً لأن يكون مفهومُ الواجب محمولاً عليه حملاً عرضيّاً لم يكن الوجودُ الخاصّ واجباً ، واحداً كان أو أكثر ، وإن لم يستلزم فلم لايجوزُ أن تكون وجودات خاصّة متعدّدة لم يكن مفهومُ الواجب محمولاً علىٰ شيء منها ولاعرضيّاً ، كما يكونُ في الواحد .

وإن ادّعى أنّ الوجود الخاصّ إذا كان واحداً لم يكن مفهومُ الواجب محمولاً عليه حملاً عرضيّاً . وإذا كان متعدداً كان كذلك . فذلك دعوىٰ من غير بيّنة ، فهى عليلة غيرُ بيّنة ولامبيّنة .

وإلىٰ مايقربُ من هذا أشار بعضُ العلماء . ومن العجب الذى ليس منه بعجب أنّه انتحل هـذا مـن كـلام بـعض الأعـلام فـعنونهُ بـقوله : فـإن قـلت» . ثـمّ قـال : «وقد يستدلّ ، ثمّ اعترض عليه : بأنّه مبنىّ علىٰ دعوىٰ من غير دليل ولابيّنه .

أقول : إنّ المستدلّ ادّعىٰ بداهةَ مقدمته ، وليس طلبُ التعليل عـلىٰ مـاادّعـي بداهتُه من آداب أرباب التحصيل ، نعم له أن يقول : إنّه غيرُ بديهيّ عندي . ولعلّ المستدلّ لايعبأ به .

ثـمّ قـال : «وقـد يـقال : إنّ وجـود الواجب . ثـمّ اعـترض عـليه قـائلاً : أنت خبيرٌ ، الخ» .

أقول : أنت خبيرٌ بأنّ هذا التّرديد غيرُ سديد ، فإنّه أراد (۳۴) ـ علىٰ ماصرّح به ـ أنّ وجودَ الواجب عينُ هويّته ، فأراد أنّ كونه موجوداً واجباً عينُ كونه هو . وماأراد أنّ وجوده الخاصّ هوهو ، ولاأنّ كونَه موجوداً مطلقاً عينُ كونه هو .

ثمّ قال : برهانٌ آخر ، لوتعدّد الواجبُ ، فإمّا أن يتحد الماهيّةُ في ذلك المتعدّد أو يختلف ـ إلىٰ قوله ـ وهو برهانٌ مختصر .

أقولُ : إنّه لعمرُك ـ علىٰ ماقرّرته ـ لايكونُ برهاناً ولادليلاً ، فإنّ قولك : «على الأوّل لايكون قولها علىٰ كثيرين لذاتها» عليل إن أراد أنّ ذاتها لاتكون مقولة علىٰ كثيرين ؛ وإن أراد أنّ ذاتها لاتكون علّة تامّة لحملَها علىٰ كثيرين . فهبْ أنّه مُسلّم ؛ لكنّ المطلوبَ منه غيرُ لازم ، واللازمُ غيرُ مطلوب . ولانُسلّمُ أنّ حمل معنىٰ عـلىٰ كثيرين يستلزم أن لايكون ذلك المعنىٰ واحداً .

وقوله : «على الثانى يكون وجوبُ الوجـود عـارضاً» عـليلٌ إن أراد عـروضاً خارجيّاً ، وإن أراد انتزاعـيّاً أو مـطلقاً ، فـلانُسلّمُ أنّ كـلّ عـارض مـعلول . وقـدمرّ المستندُ . واعترف به في الوجود الخاصّ الواحد الّذي هو عينُ الواجب علىٰ زعمه . «صحّ» .[1]

---

۱. [اين كلمه «صحّ» براى «تذكرةً لزيادة تبصرة» به قلم وخطّ غياث منصور دشتكى است.]

الفصلُ الثّالثُ

في أنّ واجِبَ الوُجُودِ لايَقبَلُ القِسمَةَ إلىٰ أجزاء أصلاً

اعلم أنّ القسمة علىٰ ضربين ، أحدهما قسمة الكلّ إلى الأجزاء . وهو تجزئتهُ وتحليلهُ إليها ، سواء كانت فعليّةً أم لا . وقد يعبّر معنى عدم الانقسام هذا . **ويُعبّرُ عن هذا المعنىٰ بالأحديّة** . وثانيهما قسمة الكلّيّ إلىٰ جزئيّاته . وهي عبارة عن ضمّ قيود متخالفة إليه ليحصل بانضمام كلّ قيد قسمٌ . وهذا الضّربُ من القسمة يقسّمُ الكلّيّ ويحصّلُ أقسامه ، لابالتّجزئة والتّفصيل ، بل بالجزئيّة والحمل علىٰ كثيرين مختلفين بالعدد ، وهي الجزئيّاتُ ، سواء اختلف آحادُها بالماهية أم لا .

وَيُعَبّرُ عَن عَدَمِ قَبُولِ القِسمَةِ بِهذا المَعنىٰ ، أي بالحمل علىٰ كثيرين مختلفين بالعدد بِالواحِدِيَّةِ . وَالواجِب تعالىٰ لاينقسم بشيء من ضربي القسمة . أمّا الثّاني فلمامرّ في الفصل الثاني ، وأمّا الأوّل فلمّا قرّره في هذا الفصل[1] قائلاً :

قال المعلّم الثاني في الفصوص : «وجوب الوجود لايقبل القسمة إلىٰ أجزاء القوام مقداريّاً كان أو معنويّاً وإلّا لكان جزءاً من أجزائه . أمّا واجبُ الوجود فيكثر واجب الوجود وأمّا غير واجب الوجود وهى أقدم بالذّات من الجملة ، فيكون الجملة أبعد من الوجود» . هذا كلامه .

وبيانُ الخُلف في الشّق الثّانيَ بعدَ معرفة أنّ الأوّليّة هي الأوّليّة العقليّة . حتّىٰ أنّ مرجعَ التّقدّم علىٰ تحقيقه مع مافيه إلىٰ أوّليّة وجود المتقدّم (٣٥) بحسب حكم العقل بعد مقايستهما إلى الوجود . **إنّ الواجبَ والممكنَ إذا قاسهما العقلُ إلى الوجود يَجِدُ الواجبَ أقربَ من الوجود ، فَيحكمُ بأنّه وجد الواجبَ فوجد الممكنَ .**

---

١. بلغت المدارسة والاستفادة منه . اللّهُمّ لاعدمنا هذا المولى ووفّقنا في خدمته بما هو... وأنا عبده وولده صدر رحمه الله .

[أقول:] فمحصّلُ ماحصّله الأستادُ ﷺ ، من الكلام في المرام بعد ما هو المقرّر المشهور عند الجمهور ، من أنّ الوجود يختلف بالأوّليّة والأولويّة ـ أنّ كلّ واجب فهو أولىٰ بالوجود من غيره مطلقاً ، واجباً أو ممكناً ، فلم يكن الواجبُ إلّا واحداً ، وأنّ الذي نعتبره من التّقدّم والأولويّة إنّما هو هذه الأولويّة العقليّة وأنّ كلّ جزء فعليّاً أو فرضيّاً ، ذهنيّاً أو خارجيّاً ، فإنّه أقدم وأوّل أو أولىٰ بالوجود كلّه . ويلزم من هذا لزوماً ظاهراً أن لايكون للواجب تعالىٰ جزءٌ أصلاً ، لافعليّاً ولافرضيّاً ولاذهنيّاً ولاخارجيّاً ، فلايكون جسماً ولامادّةً ولاصورةً ولاعرضاً سارياً في جسم .

لهذا ولأنّ العَرض محتاج إلىٰ موضوعه فلم يكن عرضاً غير سار أيضاً ، فيكون مجرّداً فرداً أحداً صمداً ـ لم يكن له ذاتيّ أصلاً ، لاجنساً ولافصلاً ولانوعاً ، ماهيّة بسيطة أو مركّبة ـ وإنّما يكون حقيقةً محقّقةً لسائر الحقائق .

لايُقالُ : لوكان وجودُ الجزء الفرضيّ أولىٰ من وجود الكلّ وأقدمَ ، لزم أن يكون غيرَ الكلّ في الوجود،إذالوجودُ الأولىٰ غيرُ غيرالأولىٰ،فيلزمُ أن يكونَ فعليّاً، لافرضيّاً.

لأنّا نقول : إنّ وجود الجزء أولىٰ من وجود الكلّ ، بل نقول : إنّ الجزء أولىٰ بالوجود . وبين المعنيين بونٌ بيّنٌ ، وإنّ الأقدميّة والأولويّة المعتبرة ليست إلّا هذه الأولويّة العقليّة .

فإن قلتَ : لوكان الجزء الفرضيُّ مقدّماً لزم تقدّمُ اُمور غير متناهية علىٰ كلّ متّصل ، حيثُ يقبل القسمة بغير نهاية .

قلتُ : إن اُريدَ غيرُ المتناهي بالفعل فاللّزوم ممنوعٌ ، وإن اُريدَ بالقوّة فبطلانُ اللّازم غيرُ ممنوع ، بل العقلُ يحكمُ بأولويّة كلّ جزء فرضيّ فرضهُ واعتبرهُ ونسبهُ إلى الكلّ . وهذا التقدّم والسّبق ، علىٰ مايقرّرهُ بعدُ ، ليس بحسب نفس الأمر ، وإنّما هو الأحقيّة والأقربيّة الّتى يحكم بها العقل .

وخلاصةُ البيان : أنّ العقل يحكم بتقدّم الواجب علىٰ كلّ واجب وتأخّر الكلّ عن كلّ جزء . فلو كان للواجب جزءٌ ممكنٌ لزم تقدّمُ كلّ وتأخّرُهُ .

وَ ، أيضاً ، لَو كانَ جُزء الواجِبِ مُمكِناً لَزِمَ أن يَنعَكِسَ الأمرُ ، والحكم الأوّل ؛ فَإنّ العَقلَ يَحكُمُ ، بحكم المقدّمة الثانية ، بِتَقَدُّم جُزء الجُملةِ عَليها ، فَيَحكمُ بِأنّ المُـمكِنَ الّذي هُو جُزء الواجِبِ عَلىٰ هذا التّقدير مُقَدّماً علَيهِ . هٰذا خُلفٌ .

لاستلزامه الدّورَ وخلافَ ماتقرّر أوّلاً ، وهو حكمُ العقل بتقدّم الواجب علىٰ كلّ ممكن . وذلك لما تحقّقته في الفصلين السّابقين ، فإنّ خلافه يستلزمُ التّسلسلَ أو تعدّدَ الواجب ، وهما خلافُ مافيهما .

وأمّا المقدّمة الثّانية ـ وهو تأخّر الكلّ عن كلّ جزء وتقدّم الجزء علىٰ كُلٍّ ـ فمع أنّه بيّنٌ بيّنهُ بقوله :

فإن قلتَ : إن أردتُم بتقدّم جزء الجملة عليها الكـلّيّةَ فـغيرُ مـمنوع ؛ إذ الجـزء التّحليليّ ليس مقدّماً على الجملة ، بل متأخّر عنها ، ضرورةَ أنّه مالم يكن شيئاً لم يمكن تقسيمهُ وتحليلهُ إلىٰ أجزائه ، ومالم يُحلّل ولم يُقسّم إليها لم يحصل الجزء التّحليليّ . وإن أردتُم الجزئيّة فممنوعٌ . لكن لايلزمُ حينئذ من الدّليل أن لايقبل الواجبُ القسمةَ إلىٰ الأجزاء التّحليليّة ، كالجنس والفصل .

قلتُ : المراد الكليّة ، وذاتُ الجزءها التّحليليّ مقدّم على الجملة وإن كان وصفُ الجزئيّة مؤخّراً . فإنّ الجملة وذات جزئها التحليليّ إذا قاسمهما العقل إلى المـوجود يحكم العقلُ بتقدّم ذات جزء الجملة عليها . وذلك لاينا في تأخّرَ وصف الجزئيّة عنها . فذاتُ الجزء بدون وصف الجزئيّة مقدّمٌ على الجملة ، ومع وصف الجزئيّة ليس مقدّماً عليها . كما أنّ ذاتَ العلّة بدون وصف العلّيّة مقدّمٌ على المعلول ومع صفة العلّيّة ليس مقدّماً عليه .

بناءً على المضايفة . ولافرقَ في مجرّد ذلك بينَ الجزء التّحليليّ والتّـركيبيّ . وممّا يمتاز به عن الآخر امتيازُه بحسب الخارج عن الأجـزاء الأُخَـر وعـن الكـلّ

وصحّة التّقدّم في بعض الصّور زماناً ، إلىٰ غير ذلك ممّا فُصِّلَ في موضعه[١] .

قيل : هذا الجواب لايفي بإثبات المطلوب ، لأنّ ذات الجزء التّحليلي أمرٌ سوّغهُ العقلُ بمعونة الوهم من المتّصل الواحد . فإن أُريد بذاته هذا المعنىٰ فهو ليس مقدّماً على المتّصل ؛ وإن أُريد مأخذُ هذا الجزء ومانتزع منه فهو ذلك المتّصل نفسه ، فلايتقدّم علىٰ نفسه ، وبالجملة ليس في هذا الكلام مايحلّ العقدة .

وأقولُ : لايخفىٰ أنّ عمل العقل بمعونة الوهم تفصيل الجزء ، لاتحصيله . فذاته (٣٦) محصّل غير مفصّل . والمراد هو الأمر المحصّل الغير المفصّل ، وتقدّمُه على الكلّ بالوجه الّذي مرّ ظاهرٌ .

ثمّ إنّ المصنّف ﷺ ، أشار إلىٰ جواب إيراد آخر ، فقال مقرّراً للإيراد :

وأُورِدَ علىٰ هذا المسلك أنّ الأجزاء التّحليليّة ، كالجنس والفصل ، ليس جزءاً للشّيء مطلقاً ولابحسب الخارج ؛ فإنّ الأمر البسيط الّذي لاتعدّدَ فيه أصلاً بحسب الخارج ، لافي ذاته ولافي وجوده ، إذا وجد في العقل فصّلهُ العقلُ إلىٰ مفهومين متمايزين . وهذا التّفصيلُ والتعدّدُ إنّما يحصل في هذا الوجود دونَ الوجود الخارجيّ ، فتكون البساطةُ لازمة للماهيّة بالنّظر إلى الوجود الخارجيّ ، والتّركيبُ بحسب الوجود الذّهني . فلا تكون الماهيّةُ مطلقاً ولابحسب الوجود الخارجيّ محتاجةً إلىٰ غيرها في ذاتها ووجودها الخارجيّ ، بل عند حصولها في الذّهن ، ولانُسلّمُ استحالته ولزومَهُ الإمكانَ .

أقول : والحقّ أنّ هذا ليس بوارد أصلاً . أمّا أوّلاً ، فلِما حقّقتهُ في المعارف المنصوريّة. وأمّا ثانياً ، فلِمامرّ في الفصل الثّاني ، من أنّ الواجب لاماهيّة له. والجنسُ، مع أنّه ماهيّة ، مستلزمٌ لتحقّق ماهيّة نوعيّة ، والفصل مستلزم لهما . وبهذا يظهر امتناع كون الواجب جنساً أو فصلاً أو نوعاً ، علىٰ مافصّل في موضعه . وأمّا ثالثاً ، فلِما أشار إليه الشّيخُ وغيرُه ، من أنّ المنفيّ في هذا المقام ليس إلّا

---

١. بلغت المدارسةُ في ظلّ كرسيّ إفادتِه ، لأخلانا اللهُ من أنظار عنايته . وأنا ولده صدرُالدّين .

الأجزاء المستلزمة للكثرة الخارجيّة ، وهي الأجزاء الخارجيّة والعقليّة المأخوذة منها لامطلقاً ، علىٰ مايستفاد من ظواهر عباراتهم، وصرّح به بعضُ الأعاظم. وأمّا رابعاً ، فلِما أشار اليه المصنّف،ﷺ، بناءً علىٰ كون التّقدّم راجعاً إلىٰ حكم العقل بأولويّة الوجود ، علىٰ ماأشار إليه قائلاً :

أقولُ : ذلك الإيرادُ غيرُ وارد ، وتبيينهُ يستدعي تحقيق أمرين ، أحدهُما الأجزاء العقليّة والثّاني تقدّم العلّة على معلولها . ثمّ أشار إلىٰ تحقيق الأمر الأوّل ، فقال :

اعلم أنّ الأجزاء العقليّة الّتي ليست أجزاءاً له حال حصوله في الذّهن ،كما حسبه المُورِدُ ، حتىٰ يكون ماحصل من الإنسان في الذّهن حيواناً ناطقاً هناك ، فإنّه هناك كيفيّة نفسانيّة علىٰ ماذهب إليه المحقّقون ، وليس هناك حيواناً ولاناطقاً .

وتوضيحُ ذلك : أنّ الأجزاء العقليّة ممّا تحيّرت أفهام العلماء في كيفيّة تركّب الماهيّة منه ، فاختلفوا علىٰ مذاهب أربعة . وذلك أنّ هذه الأجزاء إمّا أن تكون صوراً لأُمور متعدّدة أو لأمر واحد . وعلى الأوّل إمّا أن تكون تلك الأُمور موجودة بوجود واحد أو بوجودات متعدّدة . وعلى الثّاني إمّا أن تكون تلك الصّور مأخوذةً من أُمور متعدّدة بحسب الخارج أولا . فهذه احتمالات أربعة ، اتّخذ كلّ واحد منها مذهباً . والمختارُ عند الأكثرين هو الرّابع ، وهو كونُ الصّور لأمر واحد غير مأخوذ من متعدّد ، إلّا أنّ المشهورَ عند الجمهور أنّ تلك الأجزاء أجزاءٌ لتلك الماهيّة في الوجود العقليّ . والياء للنسبة إلى المحلّ ، والعقل محلّ للجزء والجزئيّة .

وأمّا المحقّق المصنّفُ ﷺ ، فقد اختار ماهو المختار عنده ، وخالف الجمهورَ في هذا المشهور مقرّراً أنّها أجزاء بحسب نفس الأمر ، وتركيبها اتّحاديّ ، علىٰ ماسنفسّرهُ . ونسبتها إلى العقل ليس لكونه محلّاً قابلاً للجزئيّة ، بل لكونه فاعلاً للتجزئة والتّفصيل والتّمييز والتّحصيل ، علىٰ ماأشار إليه بقوله :

بل الأجزاءُ العَقليّةُ يقسّمُ العَقلُ الشّيءَ إليها : مَثلاً يُقَسّمُ الإنسانَ حَيثُ يكونُ إنساناً ، وَ هُوَ الخارجُ ، إلى الحَيَوان النّاطِق ، فَهُوَ في الخارج حَيوانٌ ناطِقٌ ، لكنّهُما لَيسا جُزئين

يَحصُلُ الإنسانُ مِن تركيبهما ، بَل جُزئين يُقسّمُ العقلُ الإنسانَ إليهما بِضَرب من التّقسيم . فَذاتُ الجُزئين حاصلٌ قبلَ التّقسيم ، لكنّهُما حينئذٍ أمرٌ واحدٌ ، وَهُوَ ذلك الشّيءُ ، وَذاتُ كُلّ واحِد منهما بعضٌ من أمر واحد بعينه بحسب اعتبار العقل وتعمّله ، وليس ولا واحدٌ منهما أمرٌ علىٰ حِدةٍ ، وَحُصُولهُ بعَضٌ مِن حُصول ذلك الأمر بِحسبِ حُكم العقل . وَبَعدَ تقسيم العقل إيّاه تتّصفُ ذواتُ الأجزاء بِصفةِ الجُزئيّة وَيتكثّرُ ذلك الواحدُ ضَرباً عَقليّاً مِنَ التّكثير .

وإلّا فليس في الخارج إلّا أمرٌ واحدٌ مركّباً من أمرين تركيباً اتّحاديّاً ، علىٰ ماستطّلعُ علىٰ تفصيله وتحصيله في الفصل الخامس عشر . هذا ماأُشير إليه ليتبيّن الأمرُ الأوّلُ : ثمّ أراد أن يتبيّن الأمر الثاني[1] فقال :

أعلَم أنّ تقدّمَ العلّة على المعلول ليسَ بحسب وجودِها في نفس الأمر ، فإنّهما هناك يوجدان معاً ، وإلّا يلزم تخلّفُ المعلول عن العلّة ، هذا خُلفٌ ؛ بل بحسب مقايسة العقل ، فإنّ العقل (۳۷) إذا قاس العلّة ومعلولها إلى الوجود يجدُ العلّةَ أقربَ منه والمعلولَ أبعدَ . ويُعبّرُ عن هذاالقرب والبعد بأنّهُ وُجِدَ العلّةُ فَوجِدَ المعلولُ .

وهذاالحكم شاملٌ للأجزاء التّحليليّة أيضاً ، فإنّ العقل إذا قاس الشّيء وذات جزئه التّحليليّة إلى الوجود يجزمُ بأنّه مالم يوجد ذاتُ الجزء لم يوجد الشّيءُ ، مثلاً ، يحكمُ بأنّه وجد نصفُ الفلك فوجد الفلكُ وإن كان وجودُ النّصف في ضمن وجود الفلك . وليس النّصفُ أمراً وراءهُ في نفس الأمر ، لأنّ هذا التّقدّمَ ليس بحسب نفس الأمر حتّىٰ يقتضي أمرين متغايرين فيهما . فجاز أن يكونَ في نفس الأمر واحدٌ ، والعقلُ يُعيّنُ جزءاً فيه وينسبه مع ذلك الجزء إلى الوجود ، فيجد الجزء أقربَ من الوجود . وكذلك يحكمُ بأنّه وُجِدَ الحيوانُ فوجد الإنسانُ وإن كان أمراً واحداً في الخارج ؛ فإنّ هذين الأمرين من حيثُ إنّه حيوان يجدهُ العقلُ أقربَ من الوجود من حيثُ إنّه إنسانٌ ، علىٰ ماهو المشهور .

---

۱. بلغ إلىٰ هنا قراءةً على الأستاد ، جعلنى الله فداه ومن كلّ سوء وقاه وأرشدنى إلى نهج سلوك رضاه . وانا عبده صدرالدين .

[**أقول**:] عند الجمهور . ولذلك عُدّ هذا من خواصّ الذّاتيّ ،كما هوالمسطور . ثمّ بعدَ تبيين الأمرين شرع في تقرير المراد وردّ الإيراد ، فقال :

إذا عرفتَ ذلك ، فلاخفاءَ في أنّ سلسلةَ العلل والمعلولات مترتّبةٌ عندالعقل بحسب القرب والبعد عنه ، فإنّه يحكمُ بأنّه وجد العلّةُ فوجد المعلولُ ، ثمّ معلولُ معلوله ثمّ معلولُ معلولِ معلولهِ ، وهَلُمَ جَرّاً ؛ ولافي أنّ كلّ مافي هذه السّلسلة فهو معلول سوىٰ ماكان مبدءاً . فلوكان للواجب بالذّات أجزاء عقليّة أو غير عقليّة كانت متقدّمةً عليه ، لمامرّ ، فيكون الواجبُ في غير مبدأ السّلسلة ، فيكون معلولاً ، هذا خُلفٌ .

أقول: هذا تمام تقرير الجواب ، علىٰ ماقرّره صاحب الكتاب. وفيه مافيه، وكان الحقُّ ماينافيه ، علىٰ ماأشرنا إليه .

وممّا ينبغي أن يُتنبّهَ له أنّه ليس لقائل أن يقول : إنّه يلزم علىٰ تحقيقه هذا تجويزُكون العلّة أمراً بالقوّة . وهذاكماترىٰ يُفضي إلىٰ أُمور شنيعة ،كتجويز كون المبدأ أمراً تحليليّاً . وأيضاً ماقرّره يستلزم أن يكون لكلّ جسم عللٌ غيرُ متناهية هى أجزاؤه التّعليليّة المقداريّة.وهل هذا إلّا التّسلسل المُحال.

لأنّا نُجيبُ عن الأوّل : بأنّ العلّيّة وإن كانت بما هي عليه غير مستلزمة لكون العلّة موجوداً برأسه علىٰ حِدةٍ ، إلّا أنّ الفاعليّة الّتي هي أخصّ منها تستلزم هذا ، كما لايخفىٰ . فالمبدأ الأوّل ، لوجوب كونه فاعلاً ، يجبُ أن يكون أمراً بالفعل حقّاً ، فلايكونُ تحليليّاً أصلاً ، بل كان أصلاً لكلّ أصل . ويمكنُ أن يُبيّنَ أيضاً بوجوه أُخَر امتناعُ كونه تحليليّاً ، بل جزءاً مطلقاً .

وعن الثّاني ، بأنّ الكثرة فرضيّة ، فالأجزاء غير متكثّرة ، بل الكلّ واحدٌ ، فلم يكن عللاً مترتبةً . ومنشأ الإشكال أخذُها بالقوّة مكانَ مابالفعل . وقد أُشير إلىٰ هذا . فلا تغفل .

علىٰ أنّه إن قال أحدٌ بالفرق بينَ العلّة والمقدّم بالعلّية ؛ فيقول : كلّ علّة مقدّم بالعلّية من غير عكس ، ولايلزم اطّرادُ وجه التّسمية في الأفراد ؛ سهل عليه تقريرٌ

آخَرُ لجوابهما . فاعرفه ، فإنّه مع وضوحه لايخلو عن دقّة .

وبالجملة ، خلاصةُ الكلام ، علىٰ مايقتضيه القواعدُ الّتي قرّرها المصنّفُ ﷺ ، أنّ التّأخّرَ بحسب حكم العقل من علامات الإمكان . فكلُّ مؤخّر ممكنٌ ، وكلّ ممكن معلول مفعول ، وكلُّ مفعول له فاعل مؤثّر ، فكلُّ مؤخّر له فاعل يؤثّر فيه ويُوجِدُهُ . ولايلزمُ أن يكونَ كلُّ مقدّم فاعلاً أو علّةً مستقلّةً .

نعم ، المبدأ الأوّلُ ، لكونه منتهىٰ سلسلة الإيجاد والوجود ، يجبُ أن يكونَ مؤثّراً فاعلاً مستقلّاً في الإيجاد والوجود ، ويلزمُ أن يكون واجباً حقّاً ، فلايتأخّرُ عن شيء قطعاً ، ولايتقدّم عليه شيءٌ ، لافعلاً ولاعقلاً ، فلم يكن جنساً ولانوعاً ولافصلاً ، ولم يتصوّر له من ذلك شيء أصلاً ، فلم يكن جسماً ولامتكمّماً ، ولاكماً ، فهو الأحد الصّمد الفرد الواحد المجرّد .

قيل: ويمكنُ الاستدلالُ : بأنّ الواجبَ ليس له جزءٌ تحليليّ ، بأنّه لمّا كان الواجبُ ـ تعالى ـ هو الوجود المؤكّد فجزؤهُ التّحليليّ إمّا وجود مؤكّد أو أمر آخر . وعلى الأوّل ، يلزمُ كونُه واجباً ، بناءً علىٰ ماسبق تقريرهُ ، من المقدّمات ، حيثُ بيّنا أنّ ماهيّة الواجب هو الوجود المطلق . وعلى الثّاني ، يكون ذلك الجزءُ ممكناً ، لأن ماعدا الوجود المؤكّد لايكون واجباً . وقد تقرّر عندهم أنّ الجزء التّحليليّ لايخالف الكلّ في الماهيّة والحقيقة .

إذا تمهّد ذلك ، فنقولُ : مايتصوّرُ أن يكون له جزء تحليليّ يلزمُ أن يكونَ له جزءٌ خارجيّ ، فيكون الواجبُ مفتقراً إلى الجزء الخارجيّ ، هذا خلفٌ . بيانُ الملازمة أنّ ذلك الجزء إن كان وجوداً مؤكّداً كان واجباً ، فيكون موجوداً بالفعل ، لاجزءاً تحليليّاً ، مع أنّه يلزمُ (٣٨) تعدّدُ الواجب وإن كان غير الوجود المؤكّد يكون ممكناً ، فيغاير الكلّ بالحقيقة ، فيكون خارجيّاً أيضاً لاتحليليّاً ، مع أنّه يلزم تركّبُ الواجب من الممكن . فظهر أنّه لايُقسّمُ إلى الأجزاء المقداريّة .

وأمّا الأجزاء العقليّة ، كالجنس والفصل ، فيظهر امتناع انقسامه إليها بأنّ

الجنس عندهم إنّما يحصل بالفصل ، والجنسُ لايكون موجوداً بذاته ، لاحتياجه إلى الفصل المحصّل .

وبوجه آخر مفصّل لايخلو : من أن يكون أحدُ الجزئين عينَ الوجود المؤكّد أو كلاهما عينه أو لاشيء منهما عينه . وعلى الأوّل يكون الواجبُ ذلك الجزء ويكون الجزء الآخر خارجاً عنه . وعلى الثّاني يلزم تعدّدُ الواجب تعالىٰ . وعلى الثالث لايكون المركّبُ منهما واجباً ، لاحتياجه إلى الأجزاء الّتى ليست عين الوجود.[1]

وأقولُ : فيه بحثٌ ، ولايخفىٰ مافيه من وجود المنع والقدح والفساد والانحراف عن السّداد . ولَعَمرُك ، إنّه ضعيف سخيف جدّاً . ونسجُه أسخفُ من نسج بيت العنكبوت ، وهو مهدوم منقوض إجمالاً وتفصيلاً .

أمّا الأوّلُ ، فلأنّه لوتمّ ماتصوّره ـ حيث تصوّر أنّه مايتصوّر أن يكون له جزء تحليليّ يلزم أن يكون له جزء خارجيّ ـ لزم أن يكون لكلّ متّصل واحد أجزاء غير متناهية بالفعل ، فإنّ مثل ماأورده في بيان الملازمة جارٍ في كلّ متّصل ؛ فإنّ الجزء التّحليليّ من قطعة واحدة من الماء إن كان ماءً ، لزم تعدّدُ المياه ، فلم يكن الكلّ ، فلم يكن الكلّ ماءً واحداً ؛ وإن لم يكن ماءً كان مغايراً للكلّ بالحقيقة ، فيكون جزءاً خارجيّاً لاتحليليّاً . والّذي يترا آىٰ في جواب هذا فمثله جوابُ ذاك .

وأمّا الثّاني ، أوّلاً ، فبأنّه لانُسلّم أنّ الجزء التّحليليّ لوكان وجوداً مؤكداً كان واجباً لذاته . وقوله : «فجزؤه التّحليليّ» لايتفرّع علىٰ مافرّعه عليه . ومنشأ الوهم إيهامُ العكس ، فإنّ الذي تقدّم وسبق أنّ الواجب لذاته وجود مؤكّد ولايتفرّع علىٰ هذا أنّ كلّ وجود مؤكّد واجب لذاته مستقلّ حيثُ لاتنعكسُ الموجبة الكليّة كليّة .

وثانياً ، بأنّه لوسُلّم لزوم كونه واجباً لذاته ، فبطلانُ اللّازم ممنوع .

وثالثاً ، بأنّه إن أُريد بالموجود بالفعل ، حيث قال : بيان الملازمة : «فيكون

---

١. بلغت المدارسة تحت كرسيّ إفادته وسرير إفاضته بمحضر العلماء وتلامذة الكبراء، أيّدهم‌الله وإيّاى في ظل إرشاده. وأنا عبده محمّد، عفي عنه.

موجوداً بالفعل لاجزءاً تحليليّاً ، والجزءُ العقليُّ معروضاً لوحدة أُخرىٰ غير الكلّ» فهو ممنوعٌ ؛ ولم يلزم من كونه واجباً أن يكون واجباً آخرَ علىٰ حِدة ، ولِمَ لايجوز أن يكونَ بعضاً من واجب ، لاواجباً آخرَ برأسه علىٰ حِدة . واستحالةُ هذا ممّا لم يثبت من شيء ممّا قدّمه . وهل الكلام إلّا فيه . وهو أوّلُ المسألة . وعلىٰ هذا لايلزمُ أن يكونَ جزءاً بالفعل ولاتعدّدُ الواجب .

وإن أُريد مايقابل القوّة بمعنىٰ أنّ ذات الجزء غيرُ معدوم ، فهبْ أنّه كذلك ، لكنّه لايستلزم ذلك مطلوبه ، بل اللّازم منه غيرُ مطلوب . والمطلوبُ منه غيرُ لازم ، فإنّ الّذي لم يكن بالقوّة ولم يكن معدوماً لايلزم أن يكون موجوداً برأسه منفصلاً مستقلّاً ، بل غاية مالزم من عدم المعدوميّة أن يكون موجوداً . وذلك يتصوّر بأن يكون موجوداً في ضمن الكلّ جزءاً تحليليّاً لموجود واحد ، ولايلزمُ أن يكون موجوداً . فالموجودُ برأسه أخصّ من الموجود مطلقاً ، ولايلزم من سلب الخاصّ سلبُ العامّ .

ورابعاً ، بأنّ الشّرطيّة الّتى ادّعاها بقوله : «وإن كان غيرَ الموجود المؤكّد كان ممكناً» ممنوعةٌ ، إن أُريد بالوجود المؤكّد الوجودُ المؤكّد الّذي هو الكلّ بعينه . وظاهرٌ أنّ مغايرته للكلّ غيرُ مستلزم للإمكان ، لجواز أن تكون المغايرةُ بحسب التعقّل غيرَ مستلزم للإمكان ؛ لجواز أن تكون المغايرةُ بحسب التّعقّل وتحليله لافي الخارج ؛ وإن أُريدَ غيرُ الوجود المؤكّد مطلقاً ، فلانُسلّمُ استلزامَه للإمكان ، لجواز أن يكون موجوداً مؤكّداً ، لاوجوداً . واستلزام ذلك لتعدّد الواجب بوجه دلّ التّوحيدُ علىٰ خلافه ممنوع .

فقولُه ، في بيان الملازمة : «إنّ ذلك الجزء إن كان وجوداً مؤكّداً كان واجباً موجوداً بالفعل ، لاجزءاً تحليليّاً» غيرُ مطلوب ، ولانُسلّمُ استلزامَ ذلك لتعدّد الواجب .

والّذي سرده سابقاً من قوله : «لمّا كان الواجبُ هو الوجودَ المؤكّدَ فجزؤهُ

التحليليُّ إمّا وجودٌ مؤكّد أو أمرٌ آخر . وعلى الأوّل يلزم كونُه واجباً ، بناءً على ماسبق من المقدّمات ، حيثُ بيّنا أنّ ماهيّة الواجب هو الوجود المطلق . وعلى الثّاني يكون ذلك الجزءُ ممكناً ، لأنّ ماعدا الوجود المؤكّد لايكون واجباً» ؛ تعليلٌ عليلٌ غيرُ محصّل ، ولايحصل به المرامُ ولايتمّمُ به الكلامُ ، فإنّه مشتمل على دعاوى ممنوعة ومقدّمات مقدوحة . ولو كان ماهيّة الواجب هو الوجود المطلق لم يكن وجوداً مؤكّداً إلّا إذا ثبت أنّ الوجود المطلق وجود مؤكّد (٣٩) ودونَ إثباته قرطُ القتاد ، وبه يبدو وجوهٌ من الفساد .

وخامساً ، بالمناقشة في قوله : «فتغاير الكلّ بالحقيقة ، فيكون جزءاً خارجيّاً» ، فإنّه مبنيّ على أنّ الاختلافَ بالوجوب والإمكان في الأجزاء الغير المتميّزة مستلزمٌ للاختلاف بالحقيقة ، وللمناقشة فيه مجالٌ ، ولم لايجوز أن يكون وجود واحد واجباً ، نظراً إلىٰ أمر كالكلّ ممكناً ، نظراً إلىٰ آخر كالجزء الغير المتميّز . وهذا وإن لم يكن صحيحاً ، لكنّه صحيحٌ إلزاماً له ، بناءً علىٰ زعمه ، حيثُ زعم أنّ الوجود المطلق واجبٌ نظراً إلىٰ ذاته ممكنٌ نظراً إلىٰ غيره ، كما صرّح به في حواشيه بل غواشيه على الشّرح الجديد للتجريد . والجزء التّحليليّ ليس له وجود آخر غير وجود الكلّ .

ثمّ هذا ممّا اختلف العلماء فيه إبطالاً وتقريراً ، ولهم في هذا مشاجرات شتّىٰ ، فإنّ منهم من قال : لوكان للواجب جزءٌ تحليليّ لم يكن خروجه على الفعل[1] . فإنّه حينئذ يكون له وجود آخر ، والمُحال جاز أن يتبعه مُحال آخَرُ .

وسادساً ، بالمناقشة في لزوم احتياج الجنس إلى الفصل بوجه يستلزم إمكان الماهيّة .

وسابعاً بمنع بطلان اللّازم علىٰ تقدير التّسليم ، فإنّ الجنس كالفصل عين

---

١. إذخروجه يستلزم انعدام الواجب، فإنّ تفصيل متّصل لامادّة له مستلزم لانعدامه. منه، خلّد ظلّه العالي على مفارق الأعالي.

النّوع في الخارج ، ولااستحالة في احتياج شيء من حيثيّة إلىٰ نفسه من حيثيّة أُخرىٰ ، علىٰ مانقلناه عن النجاة في مامضىٰ . ولايلزم من هذا إمكانُ الذّات الموجود في الخارج ، كما لايخفىٰ . فإنّ القوم اعترفوا بأنّ الواجب في كثير من جهاته وحيثيّاته محتاج إلىٰ ذاته .

وثامناً ، بأنّ استحالةَ احتياج جزء إلىٰ جزء آخر ممنوعٌ . ولايلزم من هذا احتياجُ الواجب إلى ماهو خارج عنه . بل غايةُ مالزم احتياجُ جزء عقليّ لاخارجيّ إلىٰ جزء آخر كذلك ، فيكون من حيثيّة عقليّة محتاجاً ومن حيثيّة أُخرىٰ كذلك محتاجاً إليه ، ونفسُ حقيقته المحقّقة الخارجيّة غير محتاج إلىٰ شيء أصلاً .

وتاسعاً ، بأنّه لامحصّل لمفصّله ، فإنّ كلا الجزئين وجود مؤكّد ، هما معاً وجودٌ واحدٌ غيرُ مفصّل ، ولزومُ تعدّد الواجب ممنوعٌ حيثُ لم يكن الأجزاء فعليّةً .

وعاشراً ، بأنّه يجوز أن يكون كلّ جزء من تلك الأجزاء التّحليليّة وجوداً مؤكّداً دون تأكيد الكلّ مشابهاً في التأكيد لمثله من سائر الأجزاء ، ويكونُ تأكيدُ الكلّ أشدّ ، كما أنّ كلّ جزء من أجزاء قطعة واحدة من النّار حارٌّ لحرارة دونَ حرارة الكلّ ، ولايلزم من ذلك فعليّة الجزء .[1] وذلك غيرُ مستلزم لإمكان الجزء ، كما تقدّم .

فالّذي بنىٰ كلامه عليه ـ من أنّ الوجود الغير المؤكّد ممكن ـ باطلٌ ، إن أُريد بغير المؤكّد مالم يكن تأكيده مثل تأكيد الكلّ ، وإن أُريد مالم يكن تأكيده أصلاً ، فهبْ أنّه كذلك مع المناقشة في ذلك . لكنّ المطلوبَ منه غيرُ لازم واللازم غيرُ مطلوب ، فإنّا نختار حينئذ أنّ وجودات الأجزاء كلّها مؤكّدة مثل تأكيد الكلّ أودونَه . ولانُسلّمُ لزوم تعدّد الواجب في شيء من الصّورتين ، لمامرّ .

ثمّ قيل: وأيضاً لوتركّب الواجبُ من جزئين عقليّين لجاز للعقل تحليله إلىٰ شيء ووجود ، مثلاً ، يكون جنسهُ الألف وفصلهُ الباء ، فيكون ألفاً موجوداً وباءً موجوداً . وقد بيّن أنّ كلّ ماهو كذلك فهو ممكن . وهذان الوجهان يدلّان على

---

١. لأنّ التأكيد في الوجود من العوارض الخارجة عن حقيقته الّتي بما يختلف . منه ، مدّظله أبداً .

امتناع تركّبه من الأجزاء المتشابهة أيضاً .

والحاصلُ : أنّ الواجبَ ليس فيه حيثيّة القوّة بحسب ذاته ، بل هو فعل محض بريء عن شوائب القوّة . ولذلك حكم الحكماء بأنّه لاماهيّة له سوى الوجود ؛ فإنّ ماله ماهيّة مغايرة له فهو من حيث ماهيّته ليس موجوداً وإنّما يوجد بالفاعل ؛ وقد سبق تفصيل هذا من قبل . وبنوا علىٰ هذا أنّ الفاعل الحقيقيّ للممكنات بأسرها هو الواجبُ ، وأنّ ماعداه بمنزلة الشرائط والآلات .

وذلك يظهرُ بعد تمهيد مقدّمة ، هي أنّ العلّة بالحقيقة مايكون مصدراً لفعليّة شيء . ولادخل في ذلك ماهو بالقوّة ؛ فإنّ ماهو بالقوّة من حيث ماهو بالقوّة معدوم . وفطرةُ العقل يشهدُ بأنّ المعدوم لايصيرُ مصدراً للموجود . نعم ، يمكنُ أنّ مايكون بالقوّة شرطاً لتأثير الفاعل الحقيقيّ[1] .

وبعد تمهيد هذه المقدّمة نقول : الماهيّات في حدّ ذاتها بالقوّة ، ومابالقوّة لايصلحُ أن يكون مصدراً لما بالفعل ، والممكنات كلّما ماهيّات ، فلاشيء منها مصدرٌ حقيقةً . وأمّا وجودُها وإن صار بالفعل بسبب الفاعل فهو أمر اعتباريّ ومتعلق بالماهيّة التي هي بالقوّة ، فهو مخلوط بالقوّة ، فلا يصلح مصدراً حقيقيّاً لماهو بالفعل ،كما فعله بعضُ المحققين في رسالة في هذا البحث . فيبقىٰ أن يكون المصدر الحقيقيّ هوالوجود المؤكّد المتبرّىء عن الماهيّة الّذى هوالواجب ، فلامؤثّر في الوجود إلّاهُوَ (٤٥) .

ومايقال في العلم الطبيعيّ : «إنّ النّار تؤثّر في التّسخين ونظائره» ، فهو بالحقيقة مبدأ لإعدادٍ ، لافاعل حقيقيّ ، علىٰ ماهو مصرّح به في كتب القوم . وهذا الحكمُ ممّا صرّح به الحكماء والصّوفيّة والمتكلّمون إلّا المعتزلة .

أقولُ: إنّ صاحب القيل ، لغلوّه في المراء والجدال وإظهار ماعليه من خواصّ اسم الجلال ، ربما يغفل عن أُمور واضحة فيتورّط في أغلاط فاحشة فاضحة ؛ فإنّه

---

١. إلى هما بلغت الاستفادةُ منه. اللّهمّ متّعنا من حياته مادامت الحياة. وأنا عبده صدرالدّين.

في تقرير هذا الدّليل العليل أخذ قول الأُستاد ﷺ ، بعد الإصرار في الإنكار ، فانتحل كلامه وغفل مرامه وغيّر عبارته ، علىٰ ماهو دأبهُ وعادتهُ ، فإنّ كثيراً مّا ينكر ماأفاد الأُستاد ﷺ ، ثمّ يعترف به وينتحله وينسبه إلى نفسه . لكنّه لايشعر بدقائقه ، كما لايتفطّنُ بحقائقه ، فيقول ولايدرى مايقول .

والأُستاد ﷺ ، قرّر بما قرّره أنّ الواجبَ لاماهيّة له . وماقرّر بهذا أنّه لاجنسَ له علىٰ ماقرّره لدقيقة ولو أغمض عن هذه الدّقيقة لدقيقة . فما سرده صاحبُ القيل علىٰ زعمه العليل ـ عليلٌ ، فإنّ ماهيّة الواجب علىٰ زعمه هوالوجود ، لاأن لاماهيّة له ، علىٰ ماأفاد الأُستاد ﷺ ، وأنكر عليه غيرَ مرّة .

فالوجود الّذي هو ماهيّة الواجب علىٰ زعمه إن كان هوالوجود البديهيّ العامّ علىٰ ماذهب إليه بعضُ الأوهام ويدلّ عليه كثيرٌ من تصريحاته وتلويحاته في عباراته ، جاز أن تكون له أجزاء تحليليّة عقليّة ولم تكن أجزاءاً لمفهوم الوجود ، كما أنّ الكيفيّة الجامعة للمتشاكلات المفرّقة للمختلفات ، أعني : جنسُ الحرارة وفصُلها ليسا أجزاءاً لمفهوم الحرارة ، علىٰ ماقرّره قوم وذهب إليه جمع ، فإنّ كثيراً مّا يعرفُ مفهوم الحرارة مع الغفلة عنهما .

لايُقالُ : الوجودُ أعمُّ المفهومات . فلوكان ماهيّةَ فرد لم يكن له جنسٌ .

لأنّا نمنعُ الأعميّة المنافية لتحقّق الجنسيّة . كيف والوجود غير صادق على الماهيّة ، والأعمّ هو الموجود ، لاالوجود الّذي زعم هذا القائل أنّه ماهيّة الواجب وإن كان هوالوجود الخاصّ علىٰ ماهوالمشهور عند الجمهور . فلا يدلّ دليله علىٰ دعواه لوجوه شتّىٰ لاتخفىٰ .

وعلىٰ كلّ حال : إن أراد بالوجود في قوله : «لجاز تحليله إلىٰ شيء ووجود الوجود الزّائد علىالماهيّة» ، ورد عليه إيرادٌ ظاهرٌ هو منعُ لزوم الجواز بهذاالوجه ؛ وإن أراد به وجوداً غيرَ زائد ، فهبْ أنّ الملازمة مُسلّمة مع ظهور المناقشة ، لكنّ بطلان التّالي ممنوع .

وقولهُ : «وقد تبيّن أنّ كلّ ماكان كذلك فهو ممكن» ، من قبيل التّشعيرات الّتى لاحقيقةَ لها ويتشغبُ بها المُشاغبُ في المُشاعبة ؛ فإنّ هذاالمستدلّ مابيّن هذا في شيء ممّا مضىٰ . ولافي شيء من فوائده الّتى لافائدة في شيء منها .

والّذي تصدّى الأُستاد،ﷺ ، لبيانه أنّ الّذى ينحلّ إلىٰ ماهيّة ووجود زائد عليها ، فهو ممكنٌ . ولايلزمُ ممّا سرده صاحب «القيل» الانحلالُ إلىٰ ماهيّة ووجود ، بل غاية مالزم من ذلك لولزم جوازُ تحليل الوجود الّذي هو الماهيّة إلىٰ جزئين يكونان ماهيّة مفصّلة ،كما أنّ الوجود ماهيّة مجملة .

نعم ، لوبُيّنَ أنّ الأجزاء العقليّة أجزاء خارجيّة أو مستلزمة لها وأنّها ممكنة مستلزمة لإمكان الكلّ ؛ أو بُيّنَ لزوم كون الأجزاء العقليّة أجزاءً لمفهوم الماهيّة ، وأنّ ماهيّة الواجب هو هذا الوجود العامّ البديهيّ المعلوم ، وأنّه ليس لمفهوم المعلوم جزءٌ أصلاً ؛ أمكنَ الاستدلالُ بما ادّعاه بوجه وإن لم يكن له وجهاً لمرامه ولاتوجيهاً لكلامه . ثمّ الّذي حصّله في الحاصل لوكان له حاصل ليس حاصلهُ ماحصّلهُ أوّلاً ، علىٰ مايشعر عليه سوق كلامه في مرامه .

ثمّ إنّ الّذي يُقضىٰ منه العجبُ وليس منه بعجبٍ : أنّه بجلالة شأنه وعلوّ كعبه ومكانه ماأتىٰ قطّ بحقّ إلّا وعقّبه من شيطان نفسه بباطل . فالّذي قرّره ، من انحصار الفاعليّة والتّأثير في الحقّ حقٌّ مطابقٌ لتحقيق الحكماء المحققين والمتكلمين والصّوفيّة والإشراقيّين ؛ وماعقّبه به من اعتباريّةِ الماهيّات وكونها بالقوّة بَعدُ باطلٌ ، ليس فيه طائلٌ ولايرجعُ إلىٰ حاصل . وماحققه المحقّقون ليس علىٰ ماأوهمه أوتوهّمه . وتحقيق الكلام في المرام يستدعى بسطاً لايسعه المقامُ.[1]

---

١. بلغت القراءة عليه وسود... الأشرف بيده الكريمة في دارالحكمة له، خلّد الله إفضاله علىٰ حكماء الإسلام إلىٰ يوم القيام، وانا عبده صدرالدين.

تَذنيبٌ

لمّا لم يَقبَل الواجِبُ بِالذّاتِ القسمةَ إلىٰ أجزاء القوام ، ولاموضوعَ له وكانت المادّةُ من تلك الأجزاء ، كانَ مُجرّداً عن المادّة ولواحقِها غَيرَ مَخلوطٍ بها ؛ بِخلافِ المادّيّاتِ ، فإنّها مَحفوفةٌ بالغواشي الغربية المادّيّة مخلوطةٌ بها مغمورةٌ فيها ، بحيثُ لايُحَسُّ إلامَعَها ؛ فكانت المادّيّاتُ كائنةً في لِباس الغواشي الغريبة ، والمُجرّدُ عن المادّة طاهِرٌ عارٍ عَن اللّباسِ . (۴۱)

قال المعلّمُ الثّاني في الفصوص : واجبُ الوجود لاموضوعَ له ولاعوارضَ له ، فَلالَبسَ لَهُ ، فَهُو صُراحٌ ، فهو ظاهرٌ . ولمّا كانت حواسُّنا محفوفةً بالغواشي الغريبة المادّيّة ولايُدرَكُ إلّا ماهو كذلك صار المُجرّدُ بواسطة تَجرّدهِ عَن لباس الغواشي غائباً عن الحواسّ ، فيكون ظهورهُ منشأ خفائه .

تَنبيهٌ علىٰ قولهم: «صفاتُ الواجبِ عَينُه»

الصّفة والوصفُ مصدرُ : وصفتُ الشّيء وَصفاً وصِفةً . والتّاءُ عوضٌ عن الواو ، كما في العِدة والحِظة . والمتكلمون فرّقوا بينهما فقالوا : الوصفُ ماقام بالواصف ، كقولك لزيد : هو عالم ؛ والصّفة ماقام بالموصوف ، كالعلم للعالم . وزعمت المعتزلة والأشاعرة أنّ الوصفَ والصّفةَ وصفان مترادفان . وقال أهلُ السّنّة : الوصف هو الكلام ، والصّفة هو المعنى القائم بذات الموصوف . وحاصله أنّ قيام الوصف بالواصف والصّفة بالموصوف .

قَد اشتهر من الحكماء : أنّ صفاتِ الواجبِ بِالذّاتِ عَينُهُ . وَ أُورِدَ عَليهم : أنّ ذلك بالحقيقة نفيُ الصّفة ؛ لأنّهم لم يُريدُوا أنّ هُناك ذاتاً وصفةً ، وهما متّحدان حقيقةً ، كما يُتخيّلُ في بادي النّظر من ظاهر الكلام ، فإنّه ظاهرُ البطلان لايذهبُ إليه عاقلٌ ؛ إذ كلُّ واحد من الصّفة والموصوف مغايرٌ لصاحبه ، علىٰ معنىٰ أنّ ذاتَهُ يترتّبُ عليه ما يترتّبُ علىٰ ذات وصفة .

مثلاً ، ذاتُك غيرُ كافية في انكشاف الأشياء لك ، بل تحتاجُ إلىٰ صفة العلم الّذي

يقوم بك ، بخلاف ذاته ـ تعالىٰ ـ فإنّه لايَحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلىٰ صفةٍ تقومُ به ، بل المفهوماتُ مَنكشفةٌ له ، لأجل ذاتهِ ، تعالى . فذاتُه بهذا الاعتبار صفةُ العلم . وكذا الحالُ في سائر الصّفات . ومرجعهُ إذا حُقّق إلىٰ نفى الصّفات .

وأقولُ : ذلك الإيرادُ غيرُ وارد عليهم ، إذ لكلامهم بظاهره محملٌ صحيحٌ ولايحتاجُ إلىٰ ارتكاب التّمحّل المذكور . بيانُ ذلك أنّ صفة الشّيء قديُطلقُ علىٰ مايقوم به في نفس‌الأمر ، كالعلم والحركة بالقياس إلىٰ زيد ؛ وقد يُطلقُ علىٰ عرضيّ لايقوم به في نفس‌الأمر ، كالعالم والمتحرّك بالقياس إليه ، فإنّهما عين زيد في الخارج ، لصحّة حملها عليه مواطئةً وزائدان علىٰ ماهيّته .

ولاخفاء في أنّ الصّفة بالمعنى الأوّل مغايرٌ للموصوف في نفس‌الأمر ، وبالمعنى الثاني متّحد معه فيها ، ولافي أنّه يجوزُ أن يُحمَلَ قولهُم : «صفاتُه ـ تعالى ـ عينُ ذاته» ، علىٰ أنّ صفاته من قبيل القسم الثّانى المتّحد مع الموصوف في نفس‌الأمر ، لامثل العلم والقدرة .

فإن قُلتَ : معنى القادر ماقام به القدرةُ علىٰ مانصّ عليه أربابُ اللّغة . فإذا لم يكن القدرةُ صفةً له ، تعالى ، لايكون قادراً بهذا المعنىٰ ، فلايكونُ القادرُ صفةً له أيضاً . وكذا الحال فيما شأنهُ ذلك ، كالعالم والموجود .

قُلتُ : لانُسلّمُ أنّ معنى القادر ماقام به القدرةُ ، بل معناه مايعبّر عنه بالفارسيّة بـ«توانا» وتفسيره بماقام به القدرة ، مأخوذٌ من قول أرباب اللّغة : «اسمُ الفاعل مااشتقّ من فعل لمن قام به» . ولاتعويلَ عليه ، فإنّهُم لماتتّبعوا المُشتقّات ووجدوا مبادي كثيرةً منها قائمةً بالذّات الّذي يدلّ عليه المشتقّ بنوا الضّابطة عليها ، ولم يعتبروا ماهو النّادرُ علىٰ ماهو دأبُهُم في كثير من الضّوابط .

ولمّا دلّ البرهانُ على امتناع بعض مبادي المشتقّات ، كالوجود والوجوب ـ علىٰ ماحقّق في موضعه ـ عُلِمَ أنّ قيام المذكور غيرُلازم وأنّ معناه ليس ماقام به المبدأ ، فلايكون معنى القادر ماقام به القدرة . وكذا الحالُ في نظائره .

هـذا مـايقتضي رأى المـصنّف ﷺ ، والحـقّ عـندي مـاحققّته فـي الحكـمة المنصوريّة . وربما يرىٰ في أركان رياض الرّضوان شيئاً مـن هـذا . وليس هـذا مـقرّ تـقريره ، ولايـناسب إلّا إثـبات مـاأثبته المـصنّفُ . وتـحصيلهُ وتـلخيصُهُ : أنّ الصّفة ضربان ، متّحدة غير زائدة وزائدة غيرُ متّحدة . والمبدأ الأوّل لايـتّصف إلّا بالأوّل .

قال أميرالمؤمنين عليه السلام : الحَمدُلله الّـذي لايـبلغُ مِـدحتَهُ القـائلون ، ولايُـحصِي نَعماءَهُ العادّون،ولايؤدّي حـقّه المـجتهدون،الّـذي لايـدركه بُـعد الهِـمَم ولايـنالهُ غوصُ الفِطَن ، الّذي ليسَ لصفتهِ حـدٌّ مـحدودٌ ولانـعتٌ مـوجودٌ ولاوقتٌ مـعدودٌ ولا أجل ممدود . فطر الخلائقَ بـقدرتهِ ونشـر الرّيـاحَ بـرحـمتهِ ووتّـد بـالصّخور مَيدانَ أرضهِ .

أوّلُ الدّيــن مـعرفتهُ ، وكـمالُ مـعرفته التّـصديقُ بـه ، وكـمالُ التّـصديق بـه تــوحيدُه ، وكـمالُ تـوحيده الإخـلاصُ له ، وكـمالُ الإخـلاص له نـفيُ الصّـفات عنه ؛ لشهادةِ كلّ صفةٍ علىٰ أنّها غـيرُ المـوصوف ، وشـهادةِ كـلّ مـوصوف عـلىٰ أنّها غيرُ الصّفة .

فمَن وصف الله ـ سبحانه ـ فقد قرنه ، (۴۲) ومَن قرنه فـقد ثـنّاه ، ومـن ثـنّاه فقد جزّأه ، ومَن جزّأه فقد جهله ، ومـن جـهله فـقد أشـار إليـه، ومَـن أشـار إليـه فقد حدّه ، ومَن حدّه فقد عدّه ، ومَن قال فيم فـقد ضـمّنه ، ومَـن قـال عَـلامَ فـقد أخلىٰ منه»[۱].[۲]

۱. نهج البلاغة، طبع الدكتور صبحى صالح، ص ۳۹.

۲. بلغت المدارسة في دار كتبه، عمّره اللهُ لتعميرها وتهذيب الحكمة وتحريرها.

الفَصلُ الرّابِعُ

في أنّ واجبَ الوجود هل يجوزُ أن تكونَ له صفةٌ زائدَة أم لا؟

اختلف في ذلك ، فجوّزه طائفةٌ من المتكلّمين وأنكره طائفةٌ أُخرىٰ منهم والحكماء . قيل : ذهبت الحكماء [إلىٰ] أنّ البسيط الحقيقيّ الّذي لاتعدّدَ فيه من جهة أصلاً ـ كالواجب علىٰ رأيهم ـ لايكون فاعلاً لشيء وقابلاً له . وبنوا علىٰ ذلك امتناع اتّصاف الواجب بصفات حقيقيّة . والّذي عوّلوا عليه في ذلك هو أنّ نسبةَ الفاعل إلى المفعول بالوجوب ونسبةَ القابل إلى المقبول بالإمكان ، والوجوبَ والإمكانَ متنافيان لايجتمعان في محلّ واحد بالقياس إلىٰ أمر واحد من جهة واحدة .

ورُدّ هذا الاستدلالُ : بأنّه : إن أُريدَ أنّ الفاعل عند استجماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفاً بالفاعليّة بالفعل وَجَبَ وجودُ المفعول له ؛ فكذا القابلُ إذا اجتمع معه جيمعُ مايتوقّف عليه كونُه قابلاً بالفعل وجب وجودُ المقبول معه ؛ وإن أُريدَ أنّ القابل وحده لايجبُ معه وجودُ المقبول ولاعدمُه ، فكذا الفاعلُ وحده لايجبُ وجودُ المفعول ، فلافرق .

وأقولُ : الفرقُ بينَ الصّورتين أنّ الفاعل بمجرّد استعداده لايؤثّرُ في أمر لايصيرُ فاعلاً له بالفعل ، وإنّما يكون فاعلاً له إذا أثّر فيه ، بخلاف القابل ، فإنّه بمجرّد استعداده لقبول الشيء يصيرُ قابلاً له بالفعل ، سواء حصل فيه ذلك الشّيء أولم يحصل . ألاترىٰ أنّ الثّوبَ الأبيضَ قابلٌ لسائر الألوان . فإذا نُسِبَ إلىٰ ماهو فاعلهُ بالفعل كان واجِبَ الحصول معه ، وإذا نُسِبَ إلىٰ ماهو قابله بالفعل كان ممكنَ الحصول معه ، لجواز أن لايكون حاصلاً فيه . فإذا كان أمرٌ غيرُ ذي جهتين قابلاً وفاعلاً لأمر واحد لزم أن يكونَ نسبتهُ إليه بالوجوب بواسطةِ أنّه فاعل بالفعل وبالإمكان بواسطةِ أنّه قابل بالفعل له . هذا خُلفٌ . وعلىٰ هذا يكون قوله : «القابلُ إذا اجتمع فيه جميعُ مايتوقف عليه كونُه قابلاً بالفعل وجب وجود المقبول معه» ممنوعاً .

ثمّ قيل : قد استدلّ الحكماء علىٰ مطلوبهم هذا : بأنّ الأوّل ـ تعالى ـ لوكان له صفةٌ زائدةٌ علىٰ ذاته قائمةٌ به لكان تلك الصّفة ممكنةً ، لاحتياجها إلىٰ موصوفها ومحتاجةً إلىٰ علّة لإمكانها . فهذه العلّة لاتخلو من أن تكون المبدأ الأوّل أو غيرَهُ . فإن كان الأوّل لزم أن يكون الشّيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً لصفة وفاعلاً لها ، وهو مُحال ، وإن كان غيرَهُ لزم احتياج الواجب في صفة إلىٰ غيره ، وهو أيضاً مُحال .

والجوابُ : أنّا نختار أنّ ذات المبدأ الأوّل علّةٌ لها ، ولكن لانُسلّمُ كون الشّيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً لصفة وفاعلاً لها . وإنّما يلزمُ ذلك لوكان الأوّل واحداً من جميع الوجوه ، وهو ممنوع . ولوسُلّم فلانُسلّمُ استحالة كون الشّيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً لصفة وفاعلاً لها . وماستدلّوا عليها ، فقد عرفتَ ضعفه . ويمكن أن يقال ، بطريق البحث دون التّحقيق : علّتُها بعضُ معلولات المبدأ الأوّل ، واستحالة احتياج الواجب في صفة إلىٰ غيره ممنوع . نعم احتياجه في ذاته أو وجوده إلىٰ غيره مستحيل .

وأقول : في الجوابُ نظرٌ ، لأنّ المنوع الّتى بني الجوابُ عليها ساقطةٌ :

أمّا سقوطُ المنع الأوّل فلما عرفت ، من أنّ الأوّل بسيط غير منقسم إلىٰ أجزاء مقداريّة ، ولاإلىٰ أجزاء معنويّة ، ولاإلىٰ ماهيّة وعارض وبالحمل علىٰ كثرة ، ومايكون كذلك لايكون فيه كثرة بالضّرورة . وأمّا سقوطُ المنع الثّاني ، فلما حقّقناه آنِفاً ، من ثبوت التّنافي بين الفاعليّة والقابليّة لصفة واحدة بالفعل . وأمّا سقوطُ المنع الثّالث ، فلأنّه لوكان علّةُ صفة الأوّل بعضَ معلولاته لكان ذلك المعلول موجباً لها . والأوّل موجب له ، فيلزم أن يكون موجباً لها بواسطة ، فتكون نسبتهُ إليها بالوجوب ، لأنّ موجبَ الموجب موجبٌ . ولمّا كان قابلاً لها يلزم أن تكون نسبتُه إليها بالإمكان ، وهما متنافيان ، لماعرفت آنِفاً .

أقولُ : هذاالفصلُ غنيّ عن الشّرح.[1]

---

۱. بغلت المدارسة لديه طيّ القراءة عليه ، أحسن الله إليه ، كما أحسن علىٰ عبده الجاثي بين يديه إن شاء الله .... في ۱۷ ... بالمدرسة ، ... عمرت ....

الفصل الخامس

في عِلمِهِ تعالىٰ

هذا فصلٌ ينبغي أن يعتني به كلّ طالب . وفيه مقدّمة وسبعُ مطالِبَ ؛

الأوّل أنّه عالمٌ بذاته .

الثاني ، أنّه تعالىٰ عالِمٌ بسائر الموجودات ، الكليّات منها والجزئيّات . لايَعزُبُ عن علمه مثقالُ ذرّة في الأرض ولافي السّمٰوات .

الثالثُ كيفيّةُ علمه ـ تعالىٰ ـ بالموجودات المتغايرة المغايرة له ـ تعالى .

الرابعُ ، بيانُ إحاطة علمه ـ تعالىٰ ـ بالأُمور المتغيّرة المزايلة .

الخامس ، بيان كيفيّة اشتماله علىٰ مالا (٤٣) لايتناهىٰ .

السّادس، كيفيّة تعلّقه بالجزئيّات،

السابع بيان وحدته مع كثرة المعلومات.

أمّا المقدّمة ، فهي لتعيين معنى التّعقّل وبيان أنّ كلّ مجرّد عاقل . ولنقدّم المقدّمة ، فنقول :

اعلم أنّ العلم المُساوق للادراك مطلقاً ضروريّ ، له أنواع أربعة : الإحساسُ والتّخيّل والتوهّمُ والتعقّل ،

ثمّ النّظر والافتكار والتّأمّل والاعتبار يدلّ علىٰ أنّها ثبوتُ حكمين .

أحدُهُما ؛ أنّ القوّة المدركة بما هي مدركة إذاكانت جرميّة لم يكن إدراكها تعقّلاً ، بل إحساساً أو تخيّلاً أو توهّماً ، وإن لم يكن كذلك أمكن ذلك ، علىٰ ماتقرّر في مقرّه .

وقولهُ : **وَقَد تَكُونُ ، أى المدركةُ ، مُكتَنِفَةً بِالغَواشي المادّيّةِ ، كالحَواسّ ، وحِينئذٍ لاتَقدِرُ على التّعقّل وقَد تكونُ مجرّدةً عنها ، كالقوّة العقليّة ، حِينئذٍ تقدرُ عليه .**

إشارةٌ إلىٰ هذا . وفي التّعبير بالاكتشاف نكتة لاتخفى .

وثانيهما : أنّ الجزئيّ المادّيّ بما هو جزئيّ مادّيّ لايكون معقولاً أصلاً . ثمّ إذا جرّده عمّا يجب التّجريدُ عنه، وهو المادّة، صلح لذلك وصار معقولاً . وإليه أشار بقوله:

وإنّ الأُمور المادّيّةَ المكتنفةَ بِالغَواشي المذكورة لاتصلحُ لأن تُعقَلَ . وإذا جرّدها العقلُ عنها صلح لذلك ، فتكون الغواشي المذكورة مانعة عن العاقليّة والمعقوليّة . وتحدّسَ الحكماء من ذلك بأنّ مايكونُ مجرّداً عن الغواشي المذكورة لايكونُ لها مانعٌ من العاقليّة ولامن المعقوليّة ، فيكونُ عاقلاً لنفسه .

وفيه مافيه . ولابأسَ أن نفصّل تفصيلاً ، فنقول : إنّ الحكماء حكموا : بأنّ كلّ مجرّد عاقل لنفسه ولغيره ، والعلماء من المتكلّمين المتأخّرين اعتبروا حكمَ الحكماء وقرّروا ماقرّروه .

والّذي حرّروه في التّوضيح والاستدلال أمران :

الأوّل: ماأشار إليه الإشراقيّون. ومُحصّلهُ،علىٰ مايتحصّلُ من تحصيل ماحصّلوه مُجملاً مُفصّلاً : أنّ النّورَ ظاهرٌ ، وهو ظاهرٌ لنفسه مُظهِرٌ لغيره ، بل كلّ ظاهر مُظهِر نور لمظهر . وله مظاهرُ ، منها العلمُ ، وهو النّور الاسپهبد الإنسيّ الّذي هوالنّفس المجرّدة نفسُ النّفس ، فإنّه هو الظّاهرُ لنفسه المُظهِرُ لغيره من صفاته ومتعلقاته ، فهذا النّفسُ علم ونور وسائرُ المجرّدات عن ملابس التّعلّقات لزيادة تجرّدها ، وظهورُها أتمُّ نوريّة وأشدُّ ظاهريّة ومظهريّة . فكلّ نور ظاهر لنفسه بنفسه مُظهِرٌ لغيره.فكلّ عالم معلومٌ، وكلّما كان أنورَ كان غيرُه به أظهرَ وظهورهُ أكثرَ.وهذا، مع أنّه إجمالٌ ، تفصيلٌ لكلامهم وتحريرٌ لمرامهم .

وفيه مافيه ، وهذا ظاهر علىٰ النّبيه.

الثّاني : ماقرّره المشّاؤون ، علىٰ ماقرّره الحكيمان أبوعلى بن سينا البخاريّ وأبونصر الفارابيّ . ومُحصّلهُ ـ علىٰ مافصّله وحرّره المتأخّرون ـ : أنّ كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولاً ، لأنّه يكون بريئاً عن الشّوائب المادّيّة ، وكلّ ماهو كذلك فشأنُ

ماهيّته أن تكونَ معقولةً ، لأنّه يحتاج إلىٰ عمل يعمل بها حتىٰ تصير معقولةً . فإن لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل . فكلّ مايصحّ أن يكون معقولاً يصحّ أن يكون معقولاً مع غيره ، لأنّ كلّ مايصحّ أن يعقل فتعقّلهُ يمنعُ أن ينفكّ عن صحّة الحكم عليه بالوجود والوحدة ومايجري مجراهما من الأُمور المعقولة . والحكمُ بشيء علىٰ شيء يقتضي تصوّر هما معاً .

فإذن ، كلّ مايصحّ أن يُعقَلَ يصحّ أن يُعقَلَ مع غيره ، وكلُّ مايصحّ أن يكون معقولاً مع غيره يصحّ أن يكون مقارناً لمعقول آخر ، وكلّ مايصحّ أن يكون مقارناً لغيره من المعقولات يصحُّ أن يكون عاقلاً إذا كان مجرّداً قائماً بذاته .

أمّا الصّغرىٰ فظاهرة . وأمّا الكبرىٰ فلأنّ كلّ مايصحّ أن يكون مقارناً لغيره ، فإذا وجد في الخارج يصحُّ مقارنتُه لذلك الغير ؛ لأنّ صحّة المقارنة المطلقة لم تتوقّف على المقارنة في العقل ، فإنّ صحّة المقارنة المطلقة هي استعدادُ المقارنة ، واستعدادُ المقارنة المطلقة الّتى هى أعمُّ من المقارنة الّتي في العقل متقدمٌ على المقارنة المطلقة المتقدّمة على المقارنة في العقل ، والمتقدّم على المتقدم على المتقدّم على الشّيء متقدّم علىٰ ذلك الشّيء . فصحّةُ المقارنة المطلقة متقدّمةٌ على المقارنة في العقل ، فلاتتوقّفُ عليها ، وإلّا لزم الدّور .

فإذن ، صحّةُ المقارنة المطلقة غيرُ متوقفة على المقارنة في العقل . فإذا وجد في الخارج مجرّد قائم بذاته تكون صحّةُ مقارنته المطلقة الّتى لاتتوقف على المقارنة في العقل بأن يحصل فيه المعقولُ حصولَ الحال في المحلّ . وذلك لأنّه إذا كان قائماً بذاته امتنع أن تكون مقارنة الغير بحلوله فيه أو حلولهما في ثالث ؛ والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثّلاثة . فإذا امتنع (٤٢) الاثنان منها تعيّن أن يكون الصّحة بالنّسبة إلى الثّالثة ، وهي صحّةُ مقارنته للمعقول مقارنةَ المحلّ للحالّ .

فثبت أنّ كلّ مايصحّ أن يُعقلَ فإذا وجد في الخارج وكان مجرّداً قائماً بذاته يصحّ أن يقارنه معقول آخر مقارنةَ الحالّ لمحلّه . ولانعني بالتّعقّل إلّا مقارنةَ المعقول للموجود المجرّد القائم بذاته مقارنةَ الحالّ لمحلّه .

فكلُّ مجرّدٍ يصحّ أن يكون عاقلاً لغيره ، وكلّ مايصحّ أن يكون عاقلاً لغيره يصحّ أن يكون عاقلاً لذاته ؛ لأنّ تعقّله لذلك الغير يستلزمُ إمكان تعقّل أنّه يعقل ذلك الغير ، وصحّةَ الملزوم يستلزمُ صحّة اللّازم . فصحّةُ تعقّله للغير يستلزمُ صحّةَ إمكان تعقّل أنّه يعقلُ ذلك الغير ، وتعقّلُ أنّه يعقل ذلك الغير يستلزمُ تعقّل ذاته ، لأنّ تعقّل القضيّة يستلزم تعقّل المحكوم عليه .

فثبت أنّ كلّ مجرّد يصحّ أن يكون عاقلاً لذاته ، فيجبُ أن يكون عاقلاً لذاته دائماً ، لأنّ تعقّله لذاته إمّا بحصول نفسه أو بحصول مثاله . والثّاني باطل ، لاستلزامه اجتماع المثلين. فتعيّن أن يكون تعقّلهُ لحصول نفسه ونفسهُ دائماً حاصلٌ له لا يغيبُ أصلاً، فيكون التعقل دائماً حاصلاً، فثبت أنّ كلّ مجرّد عاقل. هذه مقالتهم بعبارتهم.

ثمّ اعتُرِضَ عليه بوجوه :

أحدُها ، أنّه لم لا يجوزُ أن تكون خصوصيّةُ ذات المجرّد مانعةً عن تعقّله ، كما صرّحوا بأنّ كنه ذاته ـ تعالى ـ يمتنع أن يكون معقولاً لغيره ، فجاز أن يكون بعض المجرّدات بحيث يمتنع معقوليّته مطلقاً .

وثانيها ، أنّ تقدّمَ المقارنةُ المطلقةُ على المقارنة الخاصّة إنّما يتمُّ إذا كانت المقارنة المطلقة ذاتيّة لها ، وهو ممنوع .

وثالِثُها ، أنّه يجوز أن يصحّ لذات المجرّد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاصّ فقط ، أعنى المقارنة في العقل ، لالأنّ صحّة المقارنة المطلقة موقوفة علىٰ هذه المقارنة الخاصّة ، بل لأنّ ذات المجرّد بحيث لاتقبل إلّا هذه المقارنة الخاصّة ، أعني المقارنة العقليّة . وأيضاً ماذكره في امتناع توقّف صحّة المقارنة المطلقة على المقارنة العقليّة يدلّ نفسه على امتناع توقّف صدق المقارنة المطلقة بالنّسبة إلى القسم الثالث ، فيلزم أحدُ الأمرين : إمّا فساد هذا الدّليل أو بطلان هذه المقدّمة .

فإن قيل : توقّف صحّة مطلق المقدّمة علىٰ هذه المقارنة الخاصّة ، لالذاتها ، بل لعارض، وهو كونُ أحد المقارنين موجوداً قائماً بذاته،فلا يتّحدُ جهةالتّوقّف، فلا دور.

وأُجيبَ : بأنّ توقّفَ صحّة مطلق المعارضة على المقارنة في العقل أيضاً ليس لذاتها ، بل لعارض ، هو أنّ كلّ واحد من المقارنين موجود ذهنيّ قائم بغيره ، فلايتّحدُ جهة التّوقّف ، فلا دور .

ورابِعُها أنّه يجوز أن يكون من خاصّيّة بعض المجرّدات تعقّل المعقولات ، ويمتنعُ عليه أن يَعقِلَ أنّه يعقلها ، والقياسُ علىٰ مايجده الإنسانُ من نفسه لايفيدُ حكماً كلّيّاً يقينيّاً.[1]

أقولُ : علىٰ ماقرّروه غير ماحرّروه إيراداتٌ أُخَرُ :

مِنها : أنّه منقوضٌ بالإحساس والمحسوس بأن يُقال : ماذكره جار فيه ، فنقولُ : كلّ محسوس حاسٌّ بأنّه يمكن أن يقارن محسوساً آخر في الحسّ ، وتلك المقارنة غير معلولة للوجود الحسّيّ ، فيصحُّ المقارنة في الوجود الخارجيّ . فإذا قام بذاته وقام به محسوسٌ أحسّ به ، فيلزم أن يكون كلّ محسوس حاسّاً قوّةً أو فعلاً . وليس كذلك .

ومِنها : أنّ الدّليل لايتمّ إلّا بعد أن يتمّ لزوم عدم اختلاف لوازم الوجود . ولايندفعُ هذا بما أورده ، بخلاف ماأورده ، فإنّه مردودٌ بما أورده .

ومِنها : أنّه لايتمُّ بهذاالتّقدير عالميّةُ الواجب الّتي هي المقصد الأقصىٰ والمطلب الأعلىٰ من تقرير دليلكم هذا ، فإنّ علمه ـ تعالىٰ ـ علىٰ ماذهبوا إليه وقرّروه ليس بمقارنة المعقولات للذّات .

ومِنها : إيراداتٌ أُخَرُ لانُطوّلُ بها ، ولعلّك تجدُها في سائر تعليقاتنا .

ثمّ أقولُ : يمكن أن يُجابَ عن أُصول أصّلها القومُ ، عن الاعتراضات الأربعة الّتي نقلناها . وذلك بأن يقال : في جواب «الأوّل» : إنّ كلّ مجرّد موجود إمّا أن يكونَ له ماهيّة غيرُ الإنّيّة أويكون ماهيّته إنيّته ، وكلّ منهما معلوم ؛ أمّا الإنيّةُ

---

١. بلغت المدارسةُ تحتَ سرير تقريره، خلّده اللهُ لزرع العلم في نفوس المستعدّين وتثميره وأبّده اللهُ في تحرير الحقّ وتقريره، آمين. وأنا عبده صدرالدّين.

فظاهرةٌ ، وأمّا غيرُها من الماهيّات فلأنّه إمّا جوهر أو عرض ولكلّ جنس معلوم وفصل ممكن المعقوليّة ، لأنّه جزءٌ للماهيّة العقليّة . نعم هذا الإيرادُ يردُ بظاهره : على القائل بأنّ ماهيّة الواجب وجود خاصّ غير معلوم الكنه ؛ والقائل بأنّ الجوهر ليس بجنس ؛ والقائل بأنّ الحقيقة والهويّة الخارجيّة قد تخالف الماهيّة العقليّة .

ويمكن أن يُجابَ عن الأوّل أيضاً بوجه آخر: هو أنّه إن أُريدَ بقوله:«بعضُ (۴۵) المجرّدات لايُعقلُ» ، أنّهُ لايُعقلُ بذاته المجرّدة ، فهو منعُ مقدّمة استدلّ عليه من غير تعرّض لمقدّمات دليلها ، حيث قيل : لامانع إلّا المادّة وعلائقها ، والمجرّدُ مجرّدٌ عنها ؛ وإن أُريدَ أنّه لايُعقلُ بخصوصيّات أُخَرَ فهبْ أنّه كذلك ، لكنّه لاينفعه ذلك ، إذ بهذا الّذي مضىٰ يتمُّ المطلوبُ ولايلزم التزامُ ذلك . ثمّ الّذي صرّحوا به ـ من أنّ ذاته ـ تعالى ـ ممتنعٌ أن يكونَ معقولاً للبشر ـ لايستلزم ذلك امتناعَ معقوليّته مطلقاً حتىٰ لنفسه ، وإن أُريدَ أنّه لايُعقلُ بوجه يخصّهُ فهو ممنوعٌ ، والمستندُ ظاهرٌ ، وبهذا يتمُّ المطلوبُ .

وعن الثّاني : بأنّ هذا الاعتراض لايُخلّ ، وأنّ الدّليل يتمُّ بدون مامنع فيه .

وعن الثّالث : بأنّ المستدلّ بيّن أنّ صحّة المقارنة غير مشروطة بالوجود الذّهنيّ ، بل هي صالحة في الخارج ، فيصحّ أن يقارن في الخارج وبه يثبت المطلوبُ . نعم يرد عليه مع هذا إيرادٌ آخَرُ أشرتُ إليه وحرّرتُه في أركان رياض الرضوان ، هو أنّ «قولكم في الخارج» إن جُعِلَ قيداً للمقارنة منعناه ، وإن جعل قيداً للصّحة سلّمناهُ ، لكنّ المطلوبَ منه غيرُ لازم ، واللّازم غيرُ مطلوب ،

وعن الرّابع بأنّه شبهُ مكابرة ، ويمكن التّنبيهُ علىٰ بطلانه بوجوه .

ومن العلماء من حرّر دليل الحكماء : بأنّ الصّورة المجرّدة العقليّة إذا حصلت في محلّ صيّرت محلّهُ عاقلاً ، فإذا قامت بنفسها وحصلت لنفسه صيّرت نفسَهُ عاقلاً . قالوا : تصييرُ الشّيء نفسَهُ متّصفاً بنفسه أولىٰ من تصيير غيره متّصفاً به . فتصييرُ نفسهِ متصفاً بنفسهِ أولىٰ له وأسهلُ ، فإنّ الحلاوةَ إذا حصلت لشيء صيّره حُلواً ، فإذا قامت بنفسه وحصلت لنفسه كان حُلواً ، بل أحلىٰ .

أقولُ : إنّه مغالطة ظاهرة أظهرُ من أن يخفىٰ ؛ فإنّا لانُسلّمُ أنّ الحصول لنفسه ولغيره بمعنى واحد ونحو واحد ، ولو سُلّم ذلك فلا نُسلّمُ أنّه بكليّته كذلك ومستلزم لذلك . ولم لايجوز أن يكونَ هذا التّصييرُ مخصوصاً بمحلّ وموصوف قابل ، ولانُسلّمُ أنّ كلّ صورة عقليّة علميّة لها قابليّة للعاقليّة والعالميّة ، كالنّسب والإضافات .

فإن قلتَ : المعلومُ عندهم علمٌ ، والمعقول عقلٌ ، فإذا قام معلومٌ معقولٌ بنفسه علماً وعقلاً ، فيكونُ عالماً عاقلاً ، لأنّه حصل له علمٌ وعقلٌ .

قلتُ : الكلام في الكلام الأخير ، واللّزوم ممنوع ، والتّفريع مقدوح . والعالم هوالقابل للعالميّة الّذي حصل عنده صورة علميّة منطبقة انطباعيّة مخالفة لماهيّة المعلوم في كثير من اللّوازم علىٰ ماقرّروه ، وظاهرٌ أنّه علىٰ تقريرهم هذا لاينتظم الدّليل ولايستقيم التّعليل .

ثمّ إنّ المولى الفاضل قطب‌الدّين الرّازيّ قال : «الحكمُ بأنّ كلّ مجرّد عاقل بديهيٌّ . ولهذا جرىٰ به لسان القدماء والمتأخّرين كالأمر المقرّر ، وما أتوا بالدّليل فيه . وماتكلّف بعضهُم من حديث صحّة المقارنة تنبيهٌ وتعريفٌ» .

وأقول : إنّ البداهة والنّظريّة تختلفُ بحسب الأشخاص والاوقات ، وإنّ بديهة أمثالنا ، من «الطّلبة»، لاتحكمُ بهذا . ولعلّ فطرته حكم به ، لكثرة مُمارسته ومُدارسته وسماعه واستماعه ومطالعة عبارات دالّة عليه منسوبة إلىٰ من يعتقدُ فيه ، علىٰ ماأشار إليه .

ثمّ الحقّ أنّ هذا الحكم بأنّ «كلّ مجرّد عاقلٌ» حقٌّ . وهو التّحقيق الّذي يقتضيه النّظر الدّقيق . وإنّي بهدايته ـ تعالى ـ اهتديتُ إلىٰ دليل نوريّ منصوريّ منصور ، مع دقّته وخفائه غيرُ مستور ، قرّرته وحرّرته في رسالة ملحقة بهذا الشّرح ، من أراده فيطالع .[1]

---

١. بلغت الاستفادة منه ، خلّد الله هذا [الوجود] الأقدس ليستفاد منه العلم [الإلٰهي]. وأنا عبده صدرالدّين رحمه الله .

<مطالبُ سبعٌ في علم الباري تعالىٰ شأنهُ>

المطلب الأوّل

فى أنّه تعالىٰ عالمٌ بذاته

وهذا ممّا نصّ عليه الأنبياء واتّفق عليه العلماء والحكماء ، وماخالفهم في هذا إلّا شِرذمةٌ من القدماء ممّن لايُصغىٰ إلىٰ كلامه ، كما لاعبرةَ لأحكامه . والحكماء قرّروا هذا بوجهين : أوّلهما : أنّه مُجرّد وكلّ مجرّد عالم بنفسه ، لمامرّ . وثانيهما : أنّ العلم عدمُ الغيبة ونفسهُ غيرُ غائب عن نفسه ، فهو عالم بنفسه .

ولايخفى أنّه يردُ علىٰ هذا أن يكون كلُّ شيء عالماً بنفسه . فمن العلماء من ألزم هذا وأيّده بدلالات من عبارات ظاهرة في هذا ، واردة من العظماء ، موروثة من العلماء والحكماء والأنبياء . وفي التّنزيلات إلىٰ هذا إشارات . ومنهم من خصّص الدّعوىٰ بالمجرّد فقال : العلمُ عدمُ الغيبة عن الذّات المجرّدة . فلزم من هذا أن يكون كلّ مجرّد عالماً بنفسه وأنّه ـ تعالىٰ ـ مجرّد . وأقول : فيه مافيه .

وأمّا المتكلّمون فقرّروا أوّلاً أنّه ـ تعالىٰ ـ صانعٌ (۴۶) عالمٌ بمصنوعاته . فعلموا من هذا أنّه عالمٌ بذاته ؛ فإنّ من يعلم شيئاً يعلم أنّه يعلمه ، فيعلم ذاته . واستدلّوا علىٰ علمه بمصنوعاته بوجهين : أوّلهُما أنّه قادرٌ خالق لكلّ شيء بقدرته وقصده بالاختيار ، ولايتصوّرُ ذلك إلّا مع العلم بالمقصود . وثانيهما أنّه ـ تعالىٰ ـ يفعل فعلاً حقيقيّاً ، وكلّ من كان كذلك فهو عالم . أمّا الكبرىٰ فظاهرة . وأمّا الصّغرىٰ فلما لايخفىٰ علىٰ من نظر في مصنوعاته . والمصنف أشار إلى الدّعوىٰ علىٰ ماقرّره الحكماء بالوجه الأوّل فقال :

ولمّا كانَ الواجِبُ بِالذّاتِ مجرّداً بذاته عن المادّة ولواحقها كانَ عالماً بذاته ، وعلمُه بذاته نفسُ ذاته ، لأنّه علمٌ حضوريّ . فظهر أنّ الضّمير في قوله : «بذاته» راجع إلى العلم . ويمكن أن يراد به الواجبُ . ولكلّ وجهٌ ، والثاني أدقُّ بوجوه ، والأوّل أظهرُ ، كما لايخفىٰ .

المطلبُ الثّاني

فى أنّه عالمٌ بسائر الموجودات

والمشهور في بيان هذا عند جمهور الحكماء أنّه ـ تعالىٰ ـ علّةٌ لغيره ، وهو عالمٌ بذاته ، والعلمُ بالعلّة مستلزمٌ للعلم بالمعلول . وماورد من القدماء في الاستدلال علىٰ هذا شيءٌ . والمتأخّرون استدلّوا عليه بوجوه :

الأوّلُ : أنّه من عرف العلّة التّامّة فلابدّ أن يعرف أنّ ماهيّتها لذاتها علّة لذلك المعلول ، فإنّ ذاتَها ، إذاكانت لذاتها لالغيرها ، علّةٌ له . فمتىٰ علمتَ وجب أن تعلم علىٰ هذا الوجه . ومتىٰ علم منها أنّها علّةٌ لذلك المعلول وجب أن يعلم ذلك المعلول ، لأنّ العلم بإضافة شيء إلىٰ شيء متضمّن للعلم بالإضافتين . فإذن يحصل من العلم بالعلّة العلمُ بالمعلول . هذا هو الدّليل المشهور علىٰ ماقرّره الإمام .

الثّاني ؛ مااخترعه ، حيث قال : إنّ العلّة والمعلول وإن كانتا متباينين ، إلّا أنّ المعلول لمّاكان لازماً للعلّة وجب أن يكونَ العلمُ به لازماً أيضاً للعلم بها ، لأنّ العقل التّامّ وجب أن يكونَ مطابقاً للوجود الخارجيّ . فإذا لم يكن بين العلّة والمعلول واسطة وجب أن لايكون بين العلم بها واسطة أيضاً . ثمّ قال : هذا مايمكني أن أقول في تقرير هذاالدّليل .

الثّالثُ : أنّ من علم العلّة وانكشفت له فينبغي أن يعلمها علىٰ ماهو علّة ، وهي ينبوعُ وجود المعلول ، فينبغي أن يعلمها بهذا الوجه ، فيعلم المعلول .

ومن العلماء من قال : مرادُ الحكماء : أنّ العلم التامّ بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ؛ ومنهم من فصّل هذا وقال : العلمُ بالعلّة إمّا بماهيّتها من حيث هي ، أو بماهيّتها من حيث استلزامها المعلول ، أو بماهيّتها بجميع لوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها ومالها في نفسها وبالقياس إلىٰ غيرها . فالعلم بالعلّة بالوجه الأوّل لايستلزم العلم بالمعلول ، وبالوجهين الأخيرين يستلزم ، وبالثالث علم تامّ وبالثّانى كالأوّل ناقص . فالعلمُ التّامّ مستلزم كليّاً دون النّاقص ، فإنّه قد لايستلزم .

وأقولُ : لايخفىٰ مافي كلّ من تلك الوجوه من وجوه القدح والخدش والنّظر ، وتخصيصُ العلم بالتّامّ ـ على مانقلنا ـ غيرُ تمام .

ولوكان غرضُ الحكماء هذا الأمر القليل الجدوىٰ لَماصرّحوا بأنّ العلم بالمعلول لايستلزم العلم بالعلّة مع حضور جريان ماقرّر فيه ، ولَما صحّ الاستدلالُ بهذا علىٰ لزوم علم المبادى العالية بمعلولاتها ، إلّا بعد إثبات أنّها عالمة بأحد الوجهين الأخيرين ، ولم يثبت من تجرّدها إلّا تعقّلُها لذواتها وماهيّتها أنفسها ، لابلوازمها ، إلّا أن يبيّن أنّه لازم بيّنٌ ، ولم يبيّن بعدُ .

قال الإمام الرازيّ مُبيّناً للدعوىٰ : «لو عقل عاقل ماهيّة علّة بكنهها فقد حصل في ذهنه ماهيّة موجبة لماهيّة المعلول ، فيحصل المعلول في الذّهن فيعلمه» . ثم قال : «المقدّمتان ظاهرتان ، بناءً علىٰ أنّ التعقّل إنّما هو حصول ماهيّة مساوية للمعلول في العاقل» .

وأقول : توضيحُ كلام الإمام أنّه لوكان ماهيّةُ العلّة علّةً للمعلول بذاتها من غير خصوصيّة وجود لزم أن يلزمَها المعلولُ حيثُ وجدت علىٰ ماهو شأن لوازم الماهيّة المحفوظة في الوجودين . فلايردُ عليه أنّه لم يثبت أنّ الماهيّةَ بحسب الوجود الذّهنيّ علّةٌ ، فلم يلزم وجودُ المعلول في الذّهن .

ولعلّ الأُستاد ﷺ ، لضعف هذه الدّلائل المشهورة ماتعرّض لها وأعرض عنها تعريضاً إلىٰ ضعفها ، فسلك مسلكاً آخَرَ وقال :

وَيَلزَمُ من عِلمِه بِذاتِه عِلمُهُ بِكلِّ واحِد مِنَ المَوجُوداتِ الخارِجيّةِ والذّهنِيّةِ علىٰ الوجهِ الّذي كانَ عليهِ بِحَيثُ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (سباء ،۳) . (۴۷) . فبطل ماتوهّمه شِرذمةٌ ، من عدم إحاطة علمه ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات . وبهذا يتمُّ فحوى الدّعوىٰ ويصحُّ معناها وينضجُ مغزاها ممّا يوجد من الجواب ردّاً لما أورده في بيان اللزوم .

أمّا بيانُ اللّزوم فَهُوَ أنّه ـ تعالىٰ ـ مُوجِدٌ لِكلّ واحِد مِنها ، بغير وسطٍ ، علىٰ ماحقّقهُ

أهلُ الحقّ ، أو بوسطٍ ، علىٰ ماهو المشهور عند الجمهور من رأي الحكماء ، **وَالعِلمُ بِالعِلّة يُوجِبُ العلمَ بالمعلول .**

وَأمّا الّذي **أُورِدَ عَلىٰ هَذا المَسلكِ** ، المسلوك في بيان اللّزوم ، **فَهُوَ**

أنّهُ: (١) إن أُريدَ أنّالعِلمَ بِالعِلّةِ مُطلقاً ، بأي وجه كان أو ، **مِن حيثُ ذاتِها المَخصوصِ يُوجِبُ العِلمَ بالمُعلول فَهُوَ مَمنوعٌ** ، مطلوبٌ دليلهُ ، ولادليلَ عليه ؛

(٢) وَإن أُريدَ أنّالعِلمَ بالعِلّة مِن حَيثُ إنّهُ مَبدأٌ أو عِلّةٌ للمعلول يُوجِبُ العِلمَ بِالمَعلول فَذلكَ لاشَكّ في بُطلانِه. لأنّ العليّة من المعاني الإضافيّة المتأخّرة في الوجودين من الطّرفين ، وهي معلولة للمعلول . **والعلمُ بكونه سبباً للمعلول مؤخّرٌ عن العلم بالمعلول ، لامن حيثُ إنّه معلول ، بل بوجوه أُخَر ، ضرورةَ توقّف الإضافة علىٰ معرفة المضافين.** توضيحُ ذلك علىٰ مافي الشّفاء : أنّ ذات كلّ من المضافين علّة لوصف الآخر في الوجودين . فتصوّرُ وصف العلّيّة متأخّرةٌ عن تصوّر ذات المعلول معلولٌ له . **فَيَمتنِعُ أن يكونَ موجِباً لهُ.** ضرورةَ تقدّم المُوجِب على المُوجَب .

(٣) وإن أُريدَ أنّ العِلمَ بالعِلّةِ مِن حَيثُ إنّه مَبدأ وَعلّةٌ ومُوجِبٌ لِلمَعلول يَستلزمُ العِلمَ بِالمَعلول وَإن لم يكن مُوجِباً لهُ. فيكون الإيجابُ بمعنى الاستلزام ليؤول المعنىٰ إلىٰ أنّ معرفة العلّة بأنّه علةٌ مستلزم لمعرفة المعلول .

فللخصم أن يمنع كون الواجب عالماً بذاته من حيث إنّه مُوجِب وعِلّةٌ ، فإنّ المبدئيّة والعليّة أمر إضافِيّ ، ولاشكّ أنّه مغايرٌ لنفس ذاته المخصوصة . فلم قلتُم إنّه لابدّ لتعقّله لذلك الأمر الإضافيّ حتّىٰ يلزمَ أن يكونَ عالِماً لِغَيره.

تحريرُ السّؤال : أنّ المرادَ بالعلّة في قولهم : «العلمُ بالعلّة يوجبُ العِلمَ بالمعلول» إمّا مفهومُ أنّه علّة حتىٰ يكون ذاتُ العلّة ملحوظة معلومة بهذا الوجه أو ملاحظةُ ذات العلّة بوجه مّا ، أيّ وجه كان . وعلى التّقديرين ، المرادُ بالإيجاب إمّا المتبادرُ أو الاستلزامُ التّامّ . فحكمُ القضيّة على الأوّل كاذبٌ باطِل ، وعلى الثاني إن

كان حقّاً فغيرُ نافع ، وعلى الثّالث والرّابع ممنوعٌ .

وتقريرُ الجواب الّذي حقّقه المصنّفُ ـ ردّاً لهذا الإيراد وتنبيهاً علىٰ تحرير الدّعوىٰ ـ أنّ المرادَ بالعلم بالعلّة العلمُ بها من الجهة الّتى بها صارت مبدءاً وعلّةً موجباً للمعلول ؛ وبالإيجاب معناه الظّاهر المتبادر . وذلك حقيقةً اختيارٌ للشقّ الثّالث من الشّقّين اللّذين ردّد بينَهُما أوّلاً ، واختيارٌ للأوّل مع تخصيص . وهذا الجوابُ ممّا تفرّد به ، ولذلك قال :

أقولُ : وَ ذلكَ الإيرادُ غَيرُ وارد ، لأنّا نختارُ أنّ المرادَ هو أنّ العلم بالعلّة من حيثُ إنّه موجبٌ للعِلم به . قال المُعلّمُ الثاني في الفصوص : «كلُّ ماعرف سَبَبُهُ مِن حَيثُ يُوجِبُهُ فَقَد عُرِفَ» ، انتهىٰ كلامه . وتحقيقُ ذلك أنّ تعيّن المعلول من قِبل العلّة ، وإذا لم يتعيّن المعلولُ بهِ كان صدورهُ عنه دونَ غيره ترجيحاً من غير مرجّح .

لأُيُقالُ : ولم لايجوزُ أن لايكونَ تعيّنُ المعلول من قِبل العلّة ويكونَ تعيّنُ العلّة من قِبل المعلول بأن يُعيّنَ كلُّ معلول أنّ علّته أيّ شيء ، وحينئذٍ لايلزمُ التّرجيحُ بلامُرجّح .

لأنّا نقولُ : احتياجُ المعلول إلى العِلّة بواسطة تساوى نسبة الوجود والعدم إليه ، أعني إمكانه . وذلك يستدعى مرجّحاً مّا ، لامرجّحاً مخصوصاً علىٰ أنّ المعلول متأخّر عن العلّة في مرتبة الوجود ، لمامرّ ، فكيف يتعيّنُ به ماهُوَ مُتقدّمٌ عليه يَقيناً يُرجّحُ بذلك التعيّن وجودُه علىٰ وجود مثله.[1]

توضيحُه : أنّهُ لو لم يكن شيءٌ من الطرفين مُعيناً للآخر كان لزومُ مالزم باطلاً ، ضرورةَ أنّ المُعيّن الرّافع لايكون أمراً خارجاً عنهما . وذلك ظاهرٌ بأدنىٰ تأمّل . والمعيّنُ الرّافعُ إمّا العلّةُ بأن يعيّن المعلول ، أو المعلولُ بأن يعيّن العلّة ، فإنّ شيئاً منهما لايعيّن نفسَهُ ضرورةً . والثّاني ـ أعني كون المعلول معيّناً للعلّة ـ باطلٌ ، فتعيّن الأوّلُ ، وبذلك ثبتت المقدّمةُ الممنوعةُ .

علىٰ أنّه لوحُمِلَ الجوابُ علىٰ ماهو ظاهره إبطالاً للسّند ، ويقالُ : إنّ هذا المنعَ

---

۱. بلغت الاستفادة منه ـ خلّده الله ـ تعالىٰ ـ لنصره الدّين والملّة ، مادام احتاج المعلول إلى العلّة ، وأنا ابن المصنّف صدرالدين .

إن كان مسنداً بهذا السّند فجوابُه هذا ، فإنّه دفعٌ للمنع المسند بهذا السّند ، وإن لم يكن كان مكابرةً غيرَ مسموعة لكان أيضاً موجّهاً ،

هذا إن وُجِّهَ السّؤالُ المُصدّرُ بـ«لايقال» بالمنع ، فيقال : كأنّ السّائل قال : لانُسلّمُ أنّه لو لم يتعيّن المعلولُ بالعلّة لزم ماألزمتُم ، وإنّما لزم لو لم يكن شيءٌ منهما مُعيّناً للآخر ولايخفىٰ (٤٨) أنّه يمكن توجيه السّؤال بوجه آخر .

ثمّ إنّه حكم بإبطال الثّاني بوجهين : الأوّلُ ماأشار إليه أوّلاً ، وهو جدليّ مبنيّ علىٰ أنّ الممكنَ لايستدعي إلّا علّةً مّا ، فإنّه ، مع أنّه ممنوع ، يمكنُ أن يُناقشَ فيه . لعلّه لهذا أتى المصنّفُ بجواب ثان وجعله علاوةً ، تنبيهاً علىٰ أنّ الأوّل أولىٰ جدلاً وإلزاماً . وإليه أشار بقوله : «علىٰ أنّ المعلول مؤخّر والمؤخّرُ لايُعيّنُ المقدّم . وفيه مافيه . ثمّ لمّا تبيّن بطلانُ الثّانى تعيّن أن يكون التّعيين من العلّة .

فإذَن ، تَقضي العلّةُ أمراً ماهيّتُه كذا وصفتُهُ كذا . فتعيّن الماهيّةُ الموصوفةُ بتلك الصّفات بحَيثُ لايُشاركهُ غيرُه في ذاته وجميع صفاته باقتضاء العلّة إيّاه؛ فيصدرُ الأمرُ الموصوفُ عَنها . والمرادُ بحيثيّة إيجابه اقتضاؤه لذلك الأمر المخصوص . ولاشَكّ أنّ معرفةَ المقتضي لأمر مخصوص مستلزمٌ لمعرفةِ ذلك الأمر .

هذا ماأفاده ، تنبيهاً علىٰ ماقصده . وليس بمستنكر أن يختلج في وهم طالبٍ قاصدٍ للتّحقيق لزيادة التّحقيق أنّ الكلامَ في الكلام الآخَر ، فإنّ اللزوم بينَ المقتضي والمقتضىٰ يُحتمَلُ أن لايكونَ بيّناً وأنّ الاقتضاء واللّزومَ في الخارج لايستلزمُ انتقال الذّهن من أحدهما إلى الآخر .

فإن أُريدَ أنّ معرفة المقتضي بجميع لوازمه الّتى من جُمليتِها أنّه مُقتضٍ كذا مُستلزمٌ لِمعرفةِ المقتضي فَهَبْ أنّه كذلك ؛ لكن لايلزم من ذلك ماهو الدّعوىٰ ، لجواز أن لايكون المقتضي معلوماً بهذا الوجه . وغايةُ مالزم في مانحنُ فيه لولزم أن

يكونَ المبدأ عالماً بنفسهِ . وأمّا أنّه عالمٌ بمايَلزمُهُ خارجاً فلم يلزم ؛

وإن أُريدَ أنّ معرفة المقتضي مطلقاً مستلزمٌ كذلك فممنوعٌ . ومَن اختلج في وهمه هذا فليَعلم أنّه مَبنيٌّ بينَ ماسيُقرّره [الأُستاد] في أنّ العلّةَ الواحدة التّامّة الموجبة بعينها هي العلمُ بالمعلول ولايُباينُهُ .

ويمكن أن يُجاب بوجوه :

مِنها : أنّ العلم يُطلقُ تارةً على المعنى المصدريّ النّسبيّ الّذي هو انكِشافُ معنىً ، ويعبّرُ عنه بالفارسيّة بـ«دانستن» . وهذا المعنى النّسبيّ يختلف باختلاف الشّيء المعلوم المنسوب إليه ، فإن علمَ هذا بهذا المعنىٰ غيرُ علم ذاك ؛ وأُخرىٰ على المعنى الغير النّسبيّ الّذي يُقالُ إنّه عينُ المعلوم بالذّات وإن تبعه نسبة وإضافة في صورة . فإذا كان حصولياً كانت صورة واحدة هى العلم والمعلوم بالذّات . فإذا أُريدَ بالعلم في قولهم : «العلمُ بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول» ، المعنى الأوّل لم يرد إيراده ولم يكن منافياً لماقرّره ، من أنّ العلّة بنفسها هي العلم بالمعلول ، حيثُ أُريدَ بالعلم المعنى الثّاني .

ومِنها : أنّ المراد بقولهم : «العلمُ بالعلّة مستلزمٌ للعلم بالمعلول» أنّ كلّ عالم بالعلّة المذكورة يلزم أن يكون عالماً بمعلولها . فكان المرادُ بعلم شيء بآخر ، عالميّتَه . وهذا غيرُ عزيز ولابعيد ، وقريبٌ ممّا تقدّم . ومساق العلم في متعارف الأعلام وتعارف الكلام .

ومِنها : أنّ القدرة إذا كانت عينَ ذات العلّة التّامّة علىٰ ماقرّره في الواجب وكانت تلك العلّة عالمةً بذاتها الّتي هي عين القدرة كانت عالمةً بالمقدور ، إذالقدرةُ إنّما تكون قدرةً علىٰ مقدور . وهذا الوجهُ ألصقُ بعبارة المتن ؛ لكنّه غيرُ خال عن خال يُخِلُّ بوجه . ويمكنُ إصلاحُه بوجه .

ومِنها : ماسنُشيرُ إليه ، ولعلّه أدقّ وأحقُّ .

المطلبُ الثّالثُ

كيفيّة علمه ـ تعالىٰ ـ بالموجودات المتغايرة

المغايرة لذاته تعالىٰ

هذا المطلب مما تحيّر فيه العقلاء واضطرب عنده الأنظار والآراء . ولهذا تكثر فيه أقوال العلماء واختلف المذاهب والأهواء . فالّذي ورث من قدماء الحكماء أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ ليس بزائد عليه . والشّيخان الرّئيسان أبوعليّ وأبونصر حكما بهذا وقالا : «إنّ علمَهُ بلوازمه ـ وهي المعلولاتُ الممكنة ـ مُنطلوٍ في علمه بذاته تعالىٰ .»[1]

وقال صاحبُ الإشراق : «المشّاؤون وأصحابُهم قالوا : علمُ الواجب ليس زائداً عليه ، بل هو عدمُ غيبتِه عن ذاته المجرّدة عن المادّة ، وبه يعلم الأشياء كلّها ، ووجود الأشياء عن علمه بها . فيقال عليهم : إن علم ثمّ لزم من العلم شيء فيتقدّم العلمُ على الأشياء وعلىٰ عدم الغيبة عن الأشياء ، فإنّ عدمَ الغيبة عن الأشياء يكونُ بعدَ تحقّقها . وكما أنّ معلوله غيرُ ذاته فكذلك العلمُ بمعلوله غيرُ العلم بذاته ، لوجوب مغايرة العلم بأحد المتغايرين للعلم بالمغاير الآخر» .[2]

وأمّا مايُقالُ ـ من أنّ علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته ـ فكلامٌ لاطائل تحته ، فإنّ علمه سلبيّ عنده ، فكيف يندرجُ العلمُ بالأشياء في السّلب . ثمّ الضاحكيّةُ غيرُ الإنسانيّة ، فالعلمُ (٤٩) بها غيرُالعلم بالإنسانيّة .

أقولُ : فيه ، بعدَ مافيه ، مناقشة ظاهرة ، هى أنّ علمه علىٰ ماعلمتهُ ـ نفسُ ذاته لاأمرٌ سلبيّ ، وعدمُ الغيبة دليله ، لانفسه .

ثمّ إنّ الشّيخَ صاحبَ الإشراق ـ بعدَ مارأى بطلانَ مذهب المشّائين قرّر الأمر علىٰ أن يكون علمُه عدمَ غيبة الاشياء عنه ، فرجع إلىٰ بصره ، ومعلولاتها بذواتها

---

١. بلغتَ المدارسة عليه خلّد الله ظلال إفضاله لتكميل بذر... وأنا ولده صدرالدّين.

٢. السهروردى، شرح حكمة الإشراق، ص ٣٤٦.

موجودة غيرُ غائبة عنه فذلك علمه بها .

ثمّ إنّ الشّيخَ الرّئيسَ أبوعليّ بن سينا لمّا أشار في الاشارات إلىٰ مذهبه بعبارة يتبادر منها كونُ معلوماته صوراً قائمةً بذاته ، حمل الشّارحون كلامه علىٰ هذا ، واستشكلوا الأمر .

والمحقّقُ الطّوسيُّ ـ حيث أراد حلّ الإشكال قرّر الأمر علىٰ أن يكون علمُه ـ تعالىٰ ـ بصور قائمة بالعقل الأوّل ـ قال : «الصّور الحالّة في النّفس إنّما يكونُ علماً بكونها حاضرة عند القابل ، وحضورُ المعلول عند علّته أشدَّ من حضور المقبول عند القابل .

وتوضيحُ المقام بتفصيل الكلام أنّ المذاهبَ في علمه ـ تعالىٰ ـ لما يغاير ذاته خمسةٌ : الأوّل أنّه نفسُ ذاته غيرُ زائد عليه ، وهو مذهب القدماء والمشّائين ، الثّاني أنّه صورٌ معلّقة لافي محل ، وينسب إلىٰ أفلاطون الإلٰهيّ . الثّالثُ أنّه صورٌ قائمة بالعقل الأوّل علىٰ ماقرّره المحقّق الطّوسيّ وحمل كلام القدماء عليه . الرّابعُ أنّه بالإضافة والمعلوم ذوات المعلومات الخارجيّة بمالها من الصّفات ، الخامسُ أن يكون بصورة أو صور قائمة بذاته ـ تعالىٰ ـ وإليه ذهب الصّفاتيّةُ من المتكلّمين .

أقولُ : لايذهبُ عليك أنّه يلزم علىٰ أكثر تلك المذاهب أن لايكون علمُه ـ تعالىٰ ـ ببعض الأشياء فعليّاً وأن لايكون خلقه وإيجاده لعلمه ومحلّ علمه ـ تعالىٰ ـ بعلم وإرادة . وفيه مالايخفىٰ .

ثمّ إنّ أصحابَ المذهب الأوّل ماأتوا في تقرير مذهبهم بما يتحصّل للمحصّلين ، بل يتضّح لكثير من العالمين المتّقين . ولهذا نسب الإمام كلام الشّيخ في هذا المقام إلىٰ اضطراب وعدم انتظام . ولعلّ الباعثَ علىٰ هذه النّسبة أنّه ربما يصرّحُ بأنّ العلم بغيره نفسُ ذاته ـ تعالىٰ . وربما يتراآى من عباراته وإشاراته أنّه صفة زائدة قائمة بذاته علىٰ ماهو مذهب الصّفائيّة ، وشكىٰ في كتاب الشفاء وكثير من كتبه عن صعوبة المسألة . وبعد تبيين فساد كون الصّورة العلميّة قائمةً بذواتها معلّقةً لافي محلّ أو بذاته أو بغيره ، فوّض كيفيّةَ الأمر إلى النّاظر المتأمّل وبالغ في

الصّعوبة وقال : «إن لم يدرك حقيقته ـ تعالىٰ ـ فلا بأسَ ، لأنّ خطر العلم هنا أضيقُ من أن يكونَ له إلىٰ ذلك الجناب العالي مطمحٌ ، لاسيمّا في دارالغرور . فكأنّ الإمام لهذه وأمثاله ومايتراآى ممّن يخالف أقواله ، حكم بتزلزله واضطرابه .

وبالجملة ، كيفيّةُ علمه ـ تعالىٰ ـ بالموجودات المتغايرة المغايرة له من مطارح الأذكياء من أعاظم الحكماء . وهو من الإشكالات الّتي أعيت العظماء وصارت قلوبُ العلماء فيها صرعىٰ . ونهذا مارأى أحد في كلام أحدٌ من العلماء مايفي بحلّ هذا .

والأُستادُ ﷺ ، أراد حلّه وكشفه فقرّر أنّه من لوازم ذاته في ذاته بوجه لايستلزم تكثّراً في ذاته علىٰ ماسيقرّرهُ .

والمحقّق الطّوسيّ في شرح كلام المشّائين سلك مسلكاً آخر ، فقال : في حلّ مشكلات الإشارات ـ حيث يتراآى من عبارة الشّيخ أن يكونَ معلوماتُه ـ تعالىٰ ـ صوراً قائمةً بذاته ـ تعالىٰ ـ مامحصّلهُ : أنّ العقل الأوّل يعلم ذاته بذاته وماعداه بصور قائمة بذاته ، والواجب ـ تعالىٰ ـ يعلم العقل الأوّل لحضوره عنده ويعلم كلّ ماارتسم فيه ، فيعلم الكائنات والمعلولات كلّه به ومنه .

وقال المولى العلّامة قطب‌الدّين الرازيّ في المحاكمات : «إنّ العلم بالعلّة التامّة يوجبُ العلم بالمعلول ، لأنّ العلم التّامّ بالعلّة يوجب العلم بالمعلول والعلمَ بهذه المقدّمة ضروريّ . ولايشكّ عاقل في أنّ من علم جميعَ علل الشّيء علم وجودَهُ ؛ ولمّاكان ذاته ـ تعالىٰ ـ علّةً تامّة للمعلول الأوّل لزم من العلم بذاته العلمُ بالمعلول الأوّل» .

ثمّ قال : وزعم الشّارحُ أنّ علوم الله ـ تعالىٰ ـ عين معلولاته . ولمّاكان المطلبُ دقيقاً ينقده أربابُ التّحصيل . وكان طريقُ التّعليم أن يُقدّم قياسُ الشّعر ثمّ الخطابة ثمّ الجدل ، ثمّ البرهان . ولمّا لم يكن في المطلب قياسٌ شعريٌّ ذكرالخطابة والجدل والبرهان . وقال في ماقال ، مامُحصّله : إنّ الدّليل الخطابيّ هو أنّ المعلول حاصل للعلّة الفاعليّة (٥٠) وحصوله لها ليس دونَ حصول المقبول للقابل ، وهذا يوجبُ

العلم ، فذاك بالطريق الأولىٰ .

ثمّ بعد تقرير ذلك قال : إنّ الشّارح ، بعدَ المقدّمات الخطابيّة ، برهن علىٰ مطلوبه ، بأنّه قد ثبت أنّ المبدأ الأوّل عالمٌ بذاته وثبت أنّ ذاته علّة لمعلوله ، وأنّ العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول . فلزم من هذه المقدمات أن يكونَ حصولُ المعلول نفسَ العلم به ، فإنّه لمّاكان العلّتان متحدّتين لزم أن يكون المعلولان متّحدين ، لاتّحادهما ؛ وكما أنّ تغاير العلّتين ليس إلّا بالاعتبار كذلك تغايرُ المعلولين .

أقولُ : هذا إنّما يفيده لو انحصر علمُ الواجب بما صدر عنه أوّلاً في ماذكره ؛ ولم لايجوز أن يكون له ـ تعالىٰ ـ نحوان من العلم به أحدهما فعليّ مقدّم وثانيهما الّذي قرّره؟

ثمّ أقولُ : إنّ دليلهُ إنّما يتمُّ لوتمّ وثبت أمران :

(۱) أحدُهُما : أحدُ الأمرين ، أوّلهُما أنّ العلم بالأُمور المتغايرة بالذّات متغايرة بالذّات دونَ الاعتبار ؛ وثانيهما أنّ المعلول غيرُ العلّة بالذّات . لكنّ الشّيخ في النّجاة و الإشارات صرّح بأنّه يجوزُ أن يكونَ شيءٌ من جهة علّةً لنفسه من جهة أُخرىٰ ، فإنّ المتعجّبَ مِن حيثُ إنّه متعجّبٌ علّةٌ للضّاحك مِن حيثُ إنّه ضاحكٌ . ولكن يمكنُ أن يوجّه بوجه لايتوجّه هذا ، فإنّه لولم يثبت شيء منهما لجاز أن يكون علمُه ـ تعالىٰ ـ بمعلوله عينَ ذاته ، أو علمُه بذاته عينَهُ بالذّات متغايراً له بالاعتبار .

(۲) وثانيهما : الشّرطيّة الدّالّة علىٰ أنّ اتّحادَ العِلتين داتاً وتغايرهما اعتباراً مستلزمٌ لاتّحاد المعلولين ذاتاً وتغايرهما اعتباراً ؛ فإنّ لمانع أن يقول : لم لايجوزُ أن يصدرَ معلولان مختلفان ذاتاً عن علّتين مختلفتين اعتباراً .

ولقد جوّزوه ، علىٰ مايظهر من بيانهم كيفيّة صدور الممكنات عن المبدأ الواحد ، فإنّهم قالوا : العقلُ الأوّلُ ـ من حيثُ إنّه ممكنٌ ـ صدر عنه معلولٌ ، ومن حيثُ إنّه واجبٌ بالغير معلولٌ آخَرُ . فاستشكلوا وقالوا : لم لايجوز أن يكون الواجبُ كذلك ، لئلّا يحتاج إلى العقل ، فإنّ له جهات واعتبارات أمثال ذلك .

ويمكنُ أنْ يُجابَ عن هذا ، بماقرّره هذا المحققُ ، من أنّ الاعتبارات والسّلوب والإضافات لاتثبتُ إلّا بعد ثبوت الغير . فما لم يصدر عن الواجب شيء لم تثبت فيه اعتبارات ، فلايتقدّم علمُه بما صدر عن ذلك الصّادر ، وإن اعترض عليه المتأخّرون : بأنّ ثبوتها لايتوقّفُ علىٰ ثبوت الغير ، بل تعقّلها يتوقّفُ علىٰ تعقّل الغير .

ثمّ أقولُ : بعدَ ثبوت الأمر الأوّل ، يمكن إثباتُ الدّعوي بوجه ، تصويرُه : أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ بما صدر عنه أوّلاً بغير وسط إن لم يكن عينَ ذلك الصّادر ذاتاً لكان غيرَهُ بالذّات . وحينئذٌ إمّا أن يكونَ عينَ الواجب أو غيرَهُ . فالأوّلُ باطلٌ ، لأنّ الثّاني حقّ ثابت فرضاً ،كما أُشير إليه أوّلاً ، فتعيّن الثّاني ، وهو أن يكونَ غيرَ الواجب ، فإن كان ذلك الغيرُ قبل الصّادر الأوّل لم يكن الصّادرُ الأوّل صادراً أوّلاً ، وإن كان مؤخّراً عنه لم يكن علمُ الواجب بذاته علّةً تامّةً له ؛ وإن لم يكن مقدّماً ولامؤخّراً كان هو ـ تعالىٰ ـ صادراً أوّلاً ، فان كان قائماً بالواجب صفة له لزم قيامُ صفة به ، وقد منعوه ، وإن كان قائماً به لزم المثال الأفلاطونيّ ، وقد أبطلوه .

علىٰ أنّا ننقل الكلام إلى الصّادر الثّاني أوّلاً ، فإن كان علم الواجب به غير ذاته لزم صادر ثالث أوّلاً وننقل الكلام إليه وهكذا ، فيلزم أن يكون الصّادرُ الأوّل غيرَ متناه أو متناهياً منتهياً إلىٰ صادر أوّل يكون العلمُ به نفسَ ذاته . ولايخفىٰ على الأذكياء أنّه بهذا الّذي قرّرتُه يتأتىٰ إثباتُ الشّرطيّة أيضاً ؛ ويظهرْ لجواب ماأوردتُه أوّلاً وجهٌ وجيهٌ.[1]

وبعضُ النّاس ممّن يريدُ ستر الحقّ بالوسواس ـ بعدَ مطالعةَ كلام المحقق في شرح الاشارات ، وماحرّره صاحبُ المحاكمات ومدارستهما مراراً ـ أراد إيراداً على المحقق . فما أورد كلامه علىٰ وجهه . ثمّ أوردَ مالايُورَدُ عليه[2] ، فقال :

«وماقيل : إنّ حصول المعلول للعلة أوكدُ من حصوله للقابل ، بناءً علىٰ أنّ

١. بلغت المدارسة عليه وهذا الكتاب بيده الكريمة ومسوّدته ... خلّد الله ظلال إحسانه ، وأنا ابنه وعبده صدرالدين.

٢. قاله المحقق في إثبات الواجب (الجديد).

نسبة الفاعل إلىٰ مفعوله بالوجوب ونسبة القابل إلىٰ مقبوله بالإمكان . فلمّا كان حصولهُ للقابل علماً كان حصولهُ للفاعل علماً بطريق أولىٰ ، فهو غيرُ ممنوع ؛ لأنّ كونَ الشّيء عالماً بالشّيء (٥١) يقتضي وجود ذلك العالم ووجود المعلول في الخارج وإن كان لازماً لوجود العلّة فهو لايرتبط بالعلّة إلّا بحسب هذا الوجود ، ولانُسلّمُ أنّ هذا الارتباط مصحّح للعلم ، بل لقائل أن يقول : هذاكما يقال : نسبة السّواد إلىٰ قابله بالإمكان وإلىٰ فاعله بالوجوب ، والنّسبة الأُولىٰ منشأ الاتّصاف ، فلأن تكون الثّانية منشأ الاتّصاف أولىٰ .»

أقولُ : أوّلاً ، إنّ منعَهُ الأوّل غيرُ موجّه ولامتوجّه ، علىٰ أنّ المحقّق في صدد إبداء احتمال ، ومنعُ الاحتمال غيرُ موجّه ولامتوجّه ، ولايندفعُ الاحتمال إلّا بإثباتِ امتناع وقوعه وماأتى بشيء من هذا . وماأورده نقضٌ منقوض وردٌّ مردود .

ولعلّ المحققَ يقولُ : ماحصل لشيء قد يكون حصوله لهُ مستتبعاً لاتّصافه به إذاكان قابلاً لذلك الوصف ولايلزمُه كليّةُ الدّعوىٰ ، ولاأنّ كلَّ حصول كذلك وإن كان مؤكّداً .

فالسّوادُ الّذي سوّد وجهه به لايُفيدهُ نقضاً ولاردّاً . أمّا أوّلاً ، فلأنّ فاعل السّواد ـ وهو المبدأ ـ غيرُ قابل للاتّصاف به ؛ وأمّا ثانياً ، فلأنّ كونَ حصول مؤكّد مُجوّزاً للاتّصاف احتمالاً لايستلزمُ أن يكون كلّ حصول مؤكّدكذلك ، وذلك لدقيقة . علىٰ أنّ له أن يقول : حصولُ المفعول لكلّ فاعل ليس بمؤكّد ، لجواز أن يتوقّف علىٰ أُمور أُخَرَ ، فلم تكنْ نسبتُهُ بالوجوب علىٰ ماتوهّمه وحسبه دليلاً منحولاً على المحقق .

وإن أراد منعَ الشّرطيّة الّتي نقل ثانياً فليس هذا نقلَ كلام المحقّقِ ولادعواه ولامغزاه ، وإنّه لايدّعي الشّرطيّة علىٰ أن يكونَ حصولُ معلول لقابلِ علم مستلزم لأن يكون حصولُ ذلك المعلوم لفاعله عِلماً ؛ بل الّذي ادّعاه مقدّمةٌ خطابيّةٌ كليّةٌ مّا ، نقلها هذا القائلُ المُورِدُ ، حاصِلُها ؛ أنّ حصولَ قابل معلوميّةٍ لقابل عالميّةٍ مُستلزمٌ لعالميّة ذلك العالم بذلك المعلوم . ولذلك يعلم العالم ماحصل لذاته أو لآلاته .

فحاصلُ ماحصّله : أنّ الحصول مطلقاً علىٰ مامرّ مُستلزمٌ للعالميّة ، وحصول هذا المعلول ـ وهو المعلول الأوّل ـ لعلّته حُصولٌ خاصّ مؤكدٌ من أفراد هذا الحصول المطلق المستلزم للعالميّة .

ومحصّلُ دليله الخطابيّ قياسٌ منطقيّ من الشّكل الأوّل ، صورتهُ : أنّ حصول المعلول لعلّته حصول شيء لشيء وكلّ حصول كذلك مستلزم لمعلوميّة الأوّل وعالميّة الثّاني إذا كانا قابلين لهما . فحصولُ المعلول لعلّتِه مستلزمٌ لذلك إذا كانا كذلك ؛ لكنّه في مانحن فيه كذلك ، فلزم ذلك ، وذلك ماأردناه . ولكون الكبرىٰ خطابيّةً كان الدّليل خطابيّاً . وليس دليلُ المحقق تمثيلاً ولاقياساً فقهيّاً ، علىٰ ماتوهّمه هذا المُورِدُ والمانع النّاسخ المسّاخ . فلعلّه لرسوخ الشّعب فيه أحدث ماأحدث ، فمنع مامنع ، وماأشعر بأنّ مثلَ هذا المنع الجدليّ على الدّليل الخطابيّ غيرُ موجّه ولامتوجّه .

ثمّ إنّي لإلزامه وإفحامه أُبيّنُ الكبرىٰ بمقدّمات مسلّمة مقرّرة عنده فأقولُ : المشهورُ عندالجمهور أنّ «العلم هو الصّورة الحاصلة عند العقل» . والصورة تُطلقُ على الشّبح والمثال وعلىٰ حقيقة شيء وماهيّته التي بها هو ماهو . وهذا القائل المجادل صرّح غيرَ مرّة بأنّ المراد بالصّورة في هذا التّعريف هي الحقيقة والماهيّة ، حتّىٰ بالغ في أنّ الحاصل في الحسّ حقيقة «الحبل» .

وحيث ردّ عليه الأُستاد ﷺ ، بلزوم حصول الكبير في الصّغير ، أجاب : بأنّ الحبل الحاصل في الحسّ وإن كان عظيماً فله مقدار آخَرُ صغير من قبل محلّه وحصوله في المحلّ بالمقدار الصّغير ، ولاستحالة في أن تكون صورة واحدة في حالة واحدة في وجود واحد كبير أو صغير معاً من جهتين . فالحبل الحاصل في الذّهن حال حصوله في الذّهن كبيرٌ وصغيرٌ معاً بوجهين . وصرّح أيضاً بأنّ الكلّيّ الطبيعيّ والماهيّة الكلّيّة موجودة في الخارج .

فعلىٰ ماعترف به يصدق تعريف العلم على المعلول القابل الصّالح للمعلوميّة الحاصل عند علّته القابلة للعامليّة والعاقليّة ، حيثُ يصدق عليه أنّه صورة وحقيقة

أوماهيّة حاصلة عندالعاقل ، فإنّ من عرف العرف واللغة والاصطلاح ظهر عنده انّه ليس عندنا (۵۲) مايُحصّصهُ بمالايشمل حصول المعلول للعلّة .

لايُقالُ : يلزم العلمُ بكل قريب ، وذلك بعيد مستبعد ، بل باطل مستنكر .

لأنّا نقولُ : مَنشاؤه الغفول عن اعتبار الحصول وأنّ الحاصل عند شيء هو الحاصل له ، وليس كلُّ قريب من شيء بحاصل له ، والمعلول حاصل لعلّته ، علىٰ ماصرّح به المحقّقُ وحقّقه الشّيخُ وغيرُه من المحققين في غير كتاب .

ولايُتوهّمُ أنّ الصّورة المأخوذة في تعريف العلم هي الماهيّة الموجودة بالوجود الظلّيّ لاالأصيل ، علىٰ ماتوهّمهُ بعضٌ من ظاهر عبارة بعض ، حيثُ قال : «الأشياء في الذّهن صورٌ .

أمّا أوّلاً ، فلأنّ تعريف العلم بالصّورة الحاصلة للقدماء من الحكماء ، فيكون الصّورة بمعنى يكونُ في عرفهم حقيقةً ، وهو الحقيقة ، ولاحقيقة لذلك التّوهّم ، فإنّه لوسُلّم أنّ للعبارة دلالةً علىٰ أنّ الّذى توهّمه من الماهيّة الظلّية له معنى ويكون هو معنى الصّورة . فظاهرٌ أنّه اصطلاح جديد حديث حادث بعد هٰؤلاء الحكماء المعروفين ؛ وإنّهُم ماأطلقوا الصّورة بهذا المعنىٰ أبداً ، علىٰ تصفّح كلامهم وعدّهم وحصرهم معاني الصّورة .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ الشّيخ الرّئيس ، أبانصر الفارابيّ ، في كتاب الحروف صرّح بأنّ الصّورة في تعريف العلم بالصّورة الحاصلة بمعنى الحقيقة .[1]

وأمّا ثالِثاً ، فلأنّ الشّيخ الرّئيس أباعليّ بن سينا صرّح في رسالة له في المبدأ:

---

۱. حيث قال ما معناه: حقيقة الشيء هو ذاتهُ علىٰ ما هو عليه، وصورةُ الشيء هو تلك الحقيقةُ. وكأنّما كانت في الأوّل وأصل اللّغة العربيّة مطلقةً على الأجسام ذوات الأشكال. ثمّ العرفُ الخاصُّ عمّمها وأراد بها الحقيقة. ثمّ استعير للمثال الّذي يُمثّله المصوّر وما يشبههُ، إشعاراً لمدحه، كأنّه صنع تلك الحقيقة. فحيثُ أطلق الصّورةُ بلا قرينة كان المرادُ إرادةَ العرف الخاصّ، وهو الحقيقة، كما في تعريف العلم بالصّورة وفي استناد الآثار إلى الصّورة. فإذا قيل: النّارُ مستحقٌّ بصورتها، أُريد بها الحقيقه لا الصّورة النّوعيّة الجوهريّة؛ وإن كانت هي هي، لتواطؤهم علىٰ هذا القول وإطباقهم علىٰ أنّ تلك الكلمة بمعنى واحد، مع ما اشتهر من الاختلاف في وجود الصّورة النّوعيّة الجوهريّة. منه ـ خلّد ظلّهُ العالي علىٰ مفارق الأعالى. كتب من إملائه بمجلسه الشّريف، خلّد الله ظلال جلاله.

بأنّ الصّورة المأخوذة في تعريف العلم بمعنى الحقيقة ، حيث قال : «توهّم بعضُ النّاس أنّ العلم لوكان هو الصّورة الحاصلة لزم أن يكون الجسم والهيولىٰ عالمين بما حلّ فيهما من الجواهر والأعراض ، ولايعلمُ أن ليس شيءٌ من الهيولى والجسم بقابل أن يكون عالماً . والّذين قالوا : إنّ الصّورة الهيولانيّة والجسمانيّة ليست بمجرّدة ، لم يفهموا ولم يعلموا أنّها إذا كانت حاصلة مخلوطةً كانت المجرّدة حاصلة» . وفي كتاب المبدأ والمعاد ، والشفاء ، والنّجاة ، تصريحاتٌ بأنّ الصورة الحاصلة في تعريف العلم بمعنى الحقيقة .

وأمّا رابِعاً ، فلأنّ الشّيخ في الإشارات ، حيث قال : «الإدراكُ يُمثّل صورةَ المُدرَك عندالمُدرِك يُشاهدها مابه يدرك» . صرّح الشّارح المحقق وصاحب المحاكمات بأنّ التّمثيل هوالحضورُ منتصباً بنفسه أو بمثاله ، وصرّحا أيضاً في جواب إشكال الإمام بلزوم حصول السّماء في الذّهن بأنّ صورة الكبير صغيرة وإن ساويت في الماهيّة كالكبير والصّغير في أفراد الأنسان .

فإن قلتَ : علىٰ ماحقّقتهُ يلزم أن لايكون الصّورة الذّهنيّة الموجودة بالوجود الظّلّيّ علماً . وهذا خلافُ ماأطبق عليه القومُ عن آخرهم .

قلتُ : اللّزوم ممنوع ؛ أمّا أوّلاً ، فلأنّ اعتبار الوجود الظلّيّ من زيادات المتأخّرين دونَ الحكماء القدماء المعروفين . وأمّا ثانياً ، فلأنّ الماهيّة والحقيقة في الصّورتين علىٰ رأيهم واحد ، ونحوالوجود مختلف ، علىٰ مايظهر من ظواهر عباراتهم وإفاداتهم.[1]

ولايذهبُ عليك أنّ هذاالتّعريف الّذي للقدماء ، وهو تعريفُ العلم بحصول الصّورة لقابل العالميّة إنّما هو تعريفُ علم خاصّ بمعلوم مخصوص ، وهوالعلم المغاير للعالم بمعلوم بعلم بكنهه . والمتأخّرون حيث أرادوا التّعميم عمّموا الصّورة ، فجعلُوها شاملةً للحقيقة والماهيّة والصّورة المخالفة لذى الصّورة في كثير

١. بلغت القراءة عليه ، خلّد الله تعالىٰ ظلال إفضاله .

من اللّوازم ، والصّورَة تكون آلةً لملاحظة ذي الصّورة بأيّ وجه كان ، وقد تُعدَلُ من الصّورة إلىٰ معنى آخر لزيادة الإفادة ، علىٰ ماسيأتى إليه الإشارة .

ومن أراد زيادة وجه التّعميم بدل الصّورة بعدم الغيبة فجعله شاملاً للحصول وعدم الغيبة فعلىٰ أيّ صورة أوحال وبكلّ قول ومقال يكون المعلول بحقيقته حاصلاً لعلّته ، على ماأشير إليه من معنى الحصول ، نقلاً عن الشّيخ ، فيكون العلّة العالمة عالمة بمعلولها وبهذا يتمّ الدّعوىٰ .

ثمّ الذي يُستفاد من إفادات بعض الأعلام : أنّ حقيقة العلم بكلّ شيئ تفصيلاً بإجمال هو حقيقة ذلك الشيء حاصلة للعالم . فان كانت تلك الحقيقة حاصلةً له بوجود أصيل كان العلمُ حضوريّاً وإن كانت حاصلةً بوجود ظلّيّ كان حصوليّاً .

وممّا ينبغي أن يُتنبّه له أنّ النكتةَ في تعبير الحقيقة والتّعبير عنها بالصّورة دونَ الماهيّة (۵۳) أنّ حقيقة الشّيء هي ذاته علىٰ ماهى عليه . وقد يعتبر فيها التّحقّق والوجود في الخارج ، كما أنّه ربما يُعتبرُ في الماهيّة الحصول في الذّهن . فحيثُ أُريدَ التّعبيرُ بما لايعتبر فيه أحد الوجودين بدلّه بالصّورة تصويراً لحقيقة الحقيقة بما لايوهم غير الحقيقة المقصودة ، فإنّ لفظ الحقيقة حيثُ يُطلقُ عرفاً علىٰ مايعتبر فيها الوجود عيناً يُتوهّمُ منها أن يُوهَمَ خلافُ ماقصد ، وكذا الماهيّة . فالتّبديل بملاحظة واعتبار ، لابضرورة واضطرار .

ثمّ الّذي سوّده المُسوّدُ تمثيل وتخييل خال عن التحصيل ، إذ ليس الأسودُ ماحصل له السّوادُ ، بل القابل الّذي قام به السّوادُ ، بخلاف العالم ، فلاتجهل ولاتغفل .

لايقال : للنّاقض المُناقض أن يعودَ ويقول : إنّ قيام السّواد بمحلّه وحصوله له دونَ حصوله لعلّته . فلوكان الأوّل موجباً للأسوديّة كان الثّاني أولىٰ بهذا .

لأنّا نقول : للسّواد القائم بمحلّه قيامٌ متضمّنٌ لحصول ، فلمانع النّقض أن يقول : لعلّ مُوجِبَ الأسوديّة هوالقيام دون الحصول العامّ الّذي يصلح بدون القيام ، بخلاف العالميّة الّتي يُوجِبُها الحصول العامّ الحاصل بدون القيام ، كما في العلم بالذّات

ومافي القوىٰ والآلات ، وليس في العبارة دلالة على الاستقلال بأضعفيّة القيام من الحصول للعلّة .

ولا يخفىٰ أنّه ليس هذا هو الجواب الذي أشرنا إليه أوّلاً ، فإنّ بينَهُما بوناً بيّناً وفُرقاناً مُبيناً ، علىٰ أنّا نقول : أيّ شيء أردتَ لفاعل السّواد الّذي حعلتهُ مادّة النّقض : إن أردتَ به الضّياع فلانُسلّمُ أنّه فاعل السّواد ، وإن أردتَ به الصّانع فلانُسلّمُ أنّه قابل لأن يكون أسود ، وحصول شيء لقابله يجعله موصوفاً به ، لالكلّ شيء .

ثمّ إنّي وجدتُ نسخةً بخطّه : إنّ كلامَ شارح الإشارات ـ في كيفيّة علم الواجب بمعلوله أنّه حاصل له ـ مختلّ ، فإنّ السّواد حاصل لفاعله ، وفاعله ليس بأسود ولاعالم به .

وأقولُ : أيّ شيء أردتَ بفاعل السّواد : إن أردتَ به مُوجِدَهُ وخالِقَهُ ، فلانُسلّمُ أنّه غيرُ عالم به ، وإن أردتَ به الصّباغ ، فلو أغمِضَ عن أنّه غيرُ عالم به ، فلانُسلّمُ أنّه فاعل السّواد ، بل الصّبّاغ يُلوّثُ جسماً بجسم أسود ، فيُرى الجسمانيُّ ملوّناً بلون غالب ، فيُرىٰ أسود إذا كان السّوادُ غالباً . ولوسُلّم أنّه بصبغه وصنعته يعرضُ سواداً لغير الأسود فلانُسلّمُ أنّ فاعل لذلك السّواد ، وليس منه إلّا الهيأةُ والإعدادُ ، والفاعل هو الجاعل العالم الخالق خالق العالم ـ علىٰ ماهو المقرّر المحقق عند المحققين من الحكماء والمتكلمين ـ فيسودُ مايستحقّ السّوادَ عند الاستحقاق ، كالعنب حينَ الإدراك ، كمالا يخفىٰ علىٰ أهل الادراك .

فما بالك ، بفضلك وجلالك ، قصر بصيرتُك عن بصارة غلام أسود ، حيثُ أمر صاحبُهُ ـ وهو أبيضُ ـ بإخراج شوكٍ نشبت في رِجله ، فأخرجه برفق فاستحسنه الصّاحبُ وقال له متفضّلاً : ماالّذي يُسوّدك؟ فقال الغلامُ : الّذي بيضّك وحدّد رأس الشّوك وقدّر نشوبه في رِجلك وأقدرني علىٰ إخراجه ، فأعتقهُ الصّاحبُ بهذا .

ولا يخفىٰ أنّ الّذي جعله ذنابةَ قوله ـ من أنّ هذا المحقق كيف يقول بأنّ الحصول للفاعل يوجب العلم به ، بعد ماحقّقه ، من أنّ الحرارةَ في الجسم الرّطب

يفعل السّواد ؛ وحرّر في ذلك رسالةً نقلها العلّامة بعبارته في شرح الكليّات ـ لايُفيدُهُ ؛ لأنّه قول المحقق الموحّد ، فالإسناد إليه مجازيّ ، لا حقيقيّ ، على مازعمه الدّهريّ . أما سمعتَ أنّالمحقق الموحّد لايؤخذ بقوله : «أنبت الرّبيع البقل» ، ولابمثله .

ثمّ إنّ هذاالقاضي العادل بماله من الجلال ، كيف عدل وحكم بشهادة كذب شيطان الخيال بدعابة استهزائه على إبطال أقوال علماء أجلّاء ، حيث قرّروا أنّالمعلوم هوالحاصل فيالعالِم دونَ القائم به ، على ماصرّح المحققالطوسيّ والعلاّمة العَلم قطبالدّين الشّيرازيّ والعالم البهيّ قطبالدّين الرّازيّ والعلامّة علاءالدّين عليّ القوشبحيّ في الشرح الجديد للتجريد .

وهذاالجليلُ ، بماله منالجلال ، ماأتىٰ في الإبطال إلّا بشبهة واهية لايَخفىٰ وَهنُها علىٰ نفوس داهية . فلنُشِر أوّلاً إلىٰ حاصل ماحصّلوه ، وثانياً إلى شبهة أوهمها ، وثالثاً (۵۴) إلىٰ دفعها ورفعها وإزالتها .

قال في شرح التّجريد بعد إيراد شبهة ـ حاصلُها أنّ حصول الماهيّات وتوابعها في الذّهن يوجب اتّصاف الذّهن بها ـ : ومنها : مايعلمُ أنّ الذّهن لايتّصف به ، كالحرارة والبرودة . والجوابُ الحاسمُ لمادّة الشّبهة هوالفرق بين الحصول في الذّهن والقيام به ؛ فإنّ حصول شيء في الذّهن لايوجب اتصاف الذّهن به ، كما أنّ حصول الشيء في المكان لايوجب اتّصاف المكان به ؛ وكذا الحصول في الزّمان ، فإنّه لايوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه ، وإنّما الموجبُ لاتّصاف شيء بشيء هو قيامُه به ، لاحصوله فيه . وهذه الأشياء ، أعني الحرارة والبرودة والزّوجيّة والفرديّة والامتناع وأمثالها ، إنّما هي حاصلة في الذّهن ، لاقائمة به ، فلم توجب اتصاف الذّهن بها ، وإنّما كانت توجب اتصاف الذّهن بها أن لوكانت قائمةً ، به وليس كذلك .

وبهذا التحقيق يندفع إشكال قويّ يردُ على القائلين بوجود الأشياء أنفسها ، لاصورها وأشباحها في الذّهن ، وهو أنّ مفهوم الحيوان مثلاً إذا وجد في الذّهن فإنّا

نعلمُ يقيناً أنّ هناك أمرين ، أحدهُما موجودٌ في الذهن ، وهو معلوم وكليّ وجوهر ؛ أعنى مفهوم الحيوان ، إذالمراد بالجوهر ماهيّةٌ إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع . وثانيهما موجود في الخارج ، وهو علم جزئيّ وعرضٌ .

فعلىٰ طريقة القائلين بالشّبح والمثال : الموجودُ في الذّهن هو مفهومُ الحيوان الّذي شبحه قائم بالذّهن ، إذالمرادُ بوجود أمر في الذّهن علىٰ هذه الطّريقة قيامُ شبحه ومثاله بالذّهن ، وهو كليّ وجوهر ومعلوم ؛ والموجودُ في الخارج هو هذا الشّبح القائم بالذّهن الشّخصيّ الموجود في الخارج ، فهو أيضاً جزئيّ وعرض من الكيفيّات النّفسانيّة وعلمٌ . فلاإشكالَ .

وأمّا علىٰ طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذّهن ، فيُشكِلُ أنّ الموجود في الخارج الذي هو جزئيّ وعرض من الكيفيّات النفسانيّة ماهو ؟ إذ ليس هناك علىٰ هذه الطريقة إلّا مفهومُ الحيوان الّذي هو موجود في الذّهن وهو قائم به ومعلومٌ .

وعلىٰ تحقيقنا هذا نقول : إنّ مفهوم الحيوان مثلاً إذا حصل في الذّهن فحينئذ يقوم بالذّهن كيفيّة نفسانيّة هوالعلمُ بهذاالمفهوم ، وهو عرض وجزئيّ ، لكونه قائماً بنفس شخصية ومتشخّصاً بتشخّصات ذهنيّة ، وهوالموجود في الخارج . وأمّا الموجودُ في الذّهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذّهن ، وهوكلّيّ وجوهر ومعلومٌ .

والشّبهةُ الّتي أوهمها الجليلُ بجلالته هي الّتى سردها في قوله : «إنّ القائم بالذّهن إن كان مغايراً للأمرالمعلوم بالماهيّة» ، كما يدلّ عليه ظاهرُ كلامه ، فهو بعينه القولُ بالشّبح والمثال ؛ وإن كان متّحداً معه عاد الإشكالُ الأوّلُ ، وهو لزومُ اتّصاف الذّهن بما علم انتفاؤه مطلقاً . والإشكالُ الثّاني أيضاً ، ضرورة أنّ مايكون متّحداً معالجوهر لايكون كيفاً .[1]

---

١. بلغت الاستفادة من حضرته ، خلّد اللهُ ظلال إفضاله على العالمين ، سيماالعبد ... وأنا عبده صدرالدّين .

وأقولُ : إنّه لعدم ثبات فهمه وبرودته وتزلزله وتجلجله ردّد بينَ أمرين ترديداً مستقبحاً ، وألزم علىٰ كلّ ماحبسه فساداً لم‌يلزم ولم‌يظهر فسادُه . فإنّا لانُسلّمُ أنّه لوكان القائمُ بالذّهن مخالفاً للمعلوم بالماهيّة كان بعينه قولاً بالشّبح والمثال ؛ فإنّ هذاالمقام بالذّهن علمٌ ، لامعلوم ، والمعلوم هو هذاالمفهوم الّذي هذا علمٌ به .

وعلىٰ هذاالتّحقيق ، ظهر أنّ المفهوم المعلوم موجودٌ في الذّهن لاقائمٌ به . وعلى القول بالشّبح لم‌يظهر أنّ المفهوم المعلوم موجود أم‌لا . ولوكان فبأيّ وجود وجد ، وهل هو في الخارج أم‌لا؟

ثمّ علىٰ تحقيقه هذا ، من أين لزم أن يكون القائمُ بالذّهن شبحاً ومثالاً ، فلم يكن هذا التّحقيق هوالقول بالشّبح والمثال ، ولوسُلّم أنّه هو ، فبطلانُ اللّازم غيرُ بيّن ولامبيّن بماسرده . ولم لايجوز أن يكون تحقيقهُ هذا زيادة تبيين وتحقيق للقول بالشّبح ، ممّالم يظهر من أقوال القائلين به . ثمّ لولم يكن مغايراً ففي عود الإشكالين أبحاثٌ فُصّلت في حواشي التّجريد.

وفي قوله : «ضرورةَ أنّ مايكون متّحداً مع الجوهر لايكون كيفاً» . مناقشةٌ ظاهرةٌ ظاهرةٌ من نقوله ؛ فإنّه نقل أنّالجوهر هوالّذي إذا وجد فيالخارج لم يكن في موضوع ، وليس من المُحال أن يكون كيفيّة ذهنيّة بهذا الحال . ففي عود الإشكال الثّاني ، علىٰ مااستشكله بحثٌ . وكذا في عود الأوّل ، لاحتمال أن يكون اتّصاف المحلّ به من لوازم أحد الوجودين (۵۵) دونالآخر . وعلىٰ هذاالتّحقيق لايردُ النّقضُ بلوازم الماهيّة .

ثمّ الّذي أورده بعدَ هذا من قوله : «وماقيل : إنّ علمه ـ تعالىٰ ـ لايتوقفُ علىٰ قبول المعلوم ، فإنّ النّفس شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول» ، لايُجدي نفعاً ، إذيمكنُ أن يكونَ مناطُ الاتّصاف بالعلم أحدَالأمرين : إمّاالغيبة وإمّاالقبول ؛ فلايتحققُ بمجرّد العليّة انتفاء ما هوالمناط ، وأنّ تحقق نسبة أُخرىٰ مدفوعٌ ـ لابما هوالظّاهر من إدراك المرتسم في الحواسّ ، كما يُشعِرُ عليه بعضُ عبارات المحقق والعلّامة

الرّازي ، فإنّه لايقلعُ مادّة الشّبهة ، إذ للمجادل الجليل أن يعودَ ويقول لصاحب «القيل» : إنّ مناط العالميّة أحدُ هذه الأُمور العينيّة والانطباع والتّمثيل ـ بل لما أشرنا إليه . ولكن لا يُفيدهُ هذا الإجمالُ من الاحتمال الكثير الاختلال . فلنُفصّل زيادةَ تفصيل بردّ ما أحدثه جديداً من المقال :

قال المحقّق الطوسي في شرحه للاشارات : «كما لا يحتاجُ العاقلُ في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته الّتي هو بها هو ، فلا يحتاجُ أيضاً في إدراك ما يصدرُ عن ذاته لذاته إلى صورةٍ غير صورة ذلك الصّادر الّذي هو بما هو هو . واعتَبِر من نفسك ؛ فإنّك إذا تعقّلتَ بصورة تتصوّرها أو تستحضرُها فهي صادرةٌ منك ، لا بانفرادك مطلقاً ، بل بمشاركة مّا من غيرك . ومع ذلك فأنت لا تعقلُ تلك الصّورةَ بغيرها ، بل كما تعقلُ ذلك الشّيء بها كذلك تعقلُها أيضاً أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعفَ الصّورُ فيك ، بل إنّما تتضاعفُ اعتباراتك المتعلّقة بذاتك وبتلك الصّدر فقط أو علىٰ سبيل التّركيب .

وإذا كان حالُك مع ما يصدر منك بمشاركة غيرك هذا الحالَ ، فما ظنّك بحال الفاعل مع ما يصدرُ عنه لذاته من غير مداخلة غيره .

ولا تظنّن أنّ كونك محلّاً لتلك الصّدرة شرطٌ في تعقّلك إيّاها ، فإنّك تعقلُ ذاتكَ ، مع أنّك لست محلّاً لها . وإنّما كان كونك محلّاً لتلك الصّورة شرطاً في حصول تلك الصّورة الّتي هو شرطٌ في تعقّلك إيّاها . فإن حصلت تلك الصّورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقّلُ من غير حلول فيك . ومعلومٌ أنّ حصول الشّيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دونَ حصول الشّيء لقابله .

فإذن ، المعلولاتُ الذّاتيةُ للعاقل الفاعل لذاته حاصلةٌ له من غير أن تحلّ فيه ، فهو عاقلٌ إيّاها من غير أن تكونَ هي حالّةً فيه . وإذ قد تقدّم هذا ، فأقولُ : قد علمتَ أنّ الأوّل عاقلٌ لذاته من غير تغاير بينَ ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلّا في اعتبار المعتبرين ؛ وحكمتَ بأنّ عقله لذاته علّةٌ لعقله لمعلوله الأوّل . فإذا حكمتَ

بكون العلّتين ـ أعني ذاته وعقل لذاته ـ شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين أيضاً ، أعنى المعلول الأوّل وعقل الأوّل له شيئاً واحداً في الوجود ، من غير تغاير يقتضي كونَ أحدهما مُبايناً للأوّل (۵۶) والثّاني متقرّراً فيه . وكما حكمتَ بكون التّغاير في العلّتين اعتباريّاً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك . فإذن ، وجودُ المعلول الأوّل هو نفسُ عقل الأوّل إيّاه من غيرا حتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحلُّ ذاتَ الأوّل ـ تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً .

ثمّ لمّا كانت الجواهرُ العقليّةُ تعقلُ ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها ، وهي تعقل الأوّل الواجب ، ولا موجودَ إلّا وهو معلولٌ للأوّل الواجب كانت جميعُ صور الموجودات الكليّة والجزئيّة علىٰ ما عليه الوجود حاصلةً فيها . والأوّل الواجبُ يعقلُ تلك الجواهر مع تلك الصّور لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصّور . وكذلك الوجودُ علىٰ ما هو عليه» .[1]

ومن العَجَب الّذي يُعجِبُ النّظار أنّه مُعجبٌ ليس له نظر أبرز شيئاً من الأنظار ، فوقع في ظلمة من كلّ نظر ، وما رأى بشيء منها شيئاً لا يرىٰ ضعفه كلُّ ذي بصر.

فقال : قلتُ : هذا كلامٌ إقناعيٌّ من وجوه :

(۱) الأوّلُ ؛ أنّ ما ذكره ـ من أنّه كما لا يحتاجُ العاقلُ في إدراكه ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته لا يحتاجُ أيضاً في إدراك ما يصدرُ عنه لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصّادر ـ غيرُ بيّن . وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يفى ببيانه ، بل ولا بالتّأنيس به ؛ فإنّ الصّورة العلميّة القائمة بذات العاقل من صفاته ذاته . والذّاتُ مع سائر صفاته حاصرة عند نفسه غير غائبة عنها . وليس المعلول الأوّل من صفات الواجب ، حتىٰ يكون حضوره مستلزماً لحضوره وإدراكه لإدراكه .

(۲) الثّاني ؛ أنّ تعقّل الصّورة بنفسها من غير احتياج إلىٰ صورة أُخرىٰ ليس بعلاقة الصّدور حتّىٰ يقال : إذا تعقل النّفس صورة بنفسها ، مع أنّها صادرة عنها

---

۱. الطوسيّ ، شرح الاشارات ، ج ۳ ، ص ۳۰۴ ـ ۳۰۶.

بمشاركة غيرها ، فبالأولىٰ أن لا يحتاجَ العاقلُ في تصوّر ما يصدرُ عنه لذاته من غير مداخلة غيره ، بل يعقلُ الصّورةَ لعلاقة الحلول أو بالصّدور مع الحلول ، ولا حلول للمعلول الأوّل في الواجب ، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً .

نعم لو كانت النّفسُ عالمةً ببعض ما يصدر عنها من الأُمور الغير الحالّة فيها بدون الاحتياج إلىٰ الصّورة لكان مقوّياً لهذا المدّعىٰ واليس الأمر كذلك ، فإنّا نحتاج في تصوّر الأُمور الصّادرة عنّا المباينة لنا إلىٰ الصّورة ، كما يشهدُ به الوجدانُ.

(٣) الثّالثُ ؛ أنّ قوله : «لا تظنّن أنّ كذلك محلّاً لتلك الصّورة شرط في تعلقّلنا إيّاما ، فإنّك تعقل ذلكَ مع أنّك لست محلّاً لها» ضعيفٌ ؛ لأنّه يجوزُ أن يكونَ شرطُ التعقّل أحد الأمرين ، من كونه ذاتَ العاقل أو وصفاً له .

(٤) الرّابعُ ؛ أنّ قولهُ : «فإن حصلت تلك الصّورة لك بوجه آخر غير الطول فيك حصل التعقّل» غيرُ مطلوب ، بل يكادُ يكونُ مُصادرةً على المطلوب .

(٥) الخامسُ ؛ أنّ قوله : «معلوم أنّ حصول الشّيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشّيء لقابله» ، إن أراد به أنّ حصوله بالنّظر إلىٰ القابل ممكن وبالنّظر إلىٰ الفاعل واجب ، فيكون حصولهُ للفاعل أوكذد وأليق ، فلا يكادُ دونض حصوله للقابل ممنوع . لكن لا يظهرُ أنّ الحصول علىٰ أيّ وجه كان يكفي في حصول التعقّل ، بل ربما كان هذا النّحوُ من الحصول ، أعنى الحصول للقابل وإن كان أضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والإمكان ، شرطَ التعقّل ، بل ربما كان هذا النّحوُ من الحصول ، أعنى الحصول للقابل وإن كان أضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والإمكان ، شرطَ التعقّل . كما أنّ حصولَ السّواد للقابل شرطٌ لاتّصاف السّواد وحصوله للفاعل ، وإن كان أقوىٰ من الحصول للقابل لا يستلزم الاتّصاف به.

(٦) السّادس ، أنّ قوله : «إذا حكمت بكون العلّتين ـ أعنى ذاته وعقله لذاته ـ شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين أيضاً ـ أعني

المعلول الأوّل والعقل الأوّل ـ شيئاً واحداً» تحكّمٌ بحتٌ ؛ إذ المعلول الأوّل بالاعتبارات (۵۷) الثّلاث الّتي لا يزيدُ عليها في الخارج علّةٌ للمعلولات الثّلاث المتباينة في الوجود ،كما تقرّر في موضعه . فالعلل متجدّدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه.

(۷) السّابع ، أنّ القولَ بتعقّل الواجب صورَ الموجودات الكليّة والجزئيّة بواسطة حصولها في الجواهر العقليّة ، وتعقّل الواجب تلك الجواهر العقليّة مع تلك الصور يُفضي إلىٰ كون علم الواجب بها متأخّراً من تعقّل تلك الجواهر لتلك الصّور الحاصلة فيها ؛ علىٰ أنّ ارتسام صور الجزئيّات الماديّة في الجواهر المجرّدة ليس مستقيماً علىٰ أُصول الفلاسفة ؛ لأنّ المجرّد لا يدرك الجزئيّات الماديّة إلّا بآلات جسمانيّة ترتسمُ صورها في تلك الآلات فليست تلك الآلات ، بل نفس تلك الجواهر المجرّدة معلومة لذاته بذاته ، فلا تجرى فيها المقدّمةُ الّتي مهّدها لتحقيق هذا المطلب» انقطع مقالته بعبارته.[1]

وأقولُ : اعلم ، أوّلاً ، أنّه قد علم أوّلاً أنّ الطعم التّامّ بالعلّة التّامّة يستلزمُ العلم التّامّ بالمعلول . فإذا كان المعلول حقيقة مشخّصة لها لوازم ، لزم أن يعلمها علّتها التّامّة بتمام لوازمها . والمبدأ الأوّل ـ تعالىٰ ـ فاعلٌ تامّ مستقلّ في إيجاد الصّادر الأوّل ، فيلزم أن يعلمه بحقيقته الشّخصيّة مع جميع لوازمه .

وليس هو عين المبدأ الأوّل ، ولا يمكنُ حلولهُ فيه . أمّا الأوّلُ ، فلأنّه منزّهٌ عن الإيجاد بغيره . وأمّا الثاني ، أوّلاً ، فلأنّه ـ تعالىٰ ـ منزّه من أن يحلّ فيه شيء لها بُيّن في موضعه . وثانياً ، فلامتناع حلول تلك الحقيقة الصّادرة بشخصها فيه تعالىٰ . فهذا دليلٌ يتفطّنُ الفطنُ بأنّه لا يلزمُ أن يكونَ كلّ معلوم غين العالم أو حالّاً فيه . وأيضاً قد حُقّق في موضعه أنّ النّفس المجرّدة الإنسيّة هي العالمة بجميع ما يعلمهُ الإنسانُ ، من الكليّات والجزئيّات وأنّ الجزئيّات غير حالّة في نفس النّفس ، بل في قواها

---

۱. الدوانيّ ...

الجسميّة المباينة لها . وبهذا يتحققُ حقيقةُ ما حقّقهُ المحققُ .

ثمّ أقولُ : أيّها المُعجِبُ الجليل بجلالة جلالتك ، إنّ الوجوهَ الّتي أوردتَها ردّاً على المحقّق كلّها ، كلٌّ منها قبيحٌ بوجوه لا حقيقةَ لشيء منها :

(١) أمّا الأوّل ، فلأنّ قولك : «غيرُ بيّن» ، إن أردتَ أنّه غير بيّن عندك فليكن ذلك كذلك ، لكنّه لا ينفعهُ ذلك ولا يورثُ إيراداً واعتراضاً علىٰ غيرك .

ممّن كان هذا عنده بيّناً أو مبيّناً متفطّناً بما تقدّم أوّلاً . وإن أردتَ أنّه غير بديهيّ ، فمن ذا الّذي يدّعي بداهته ، ولا يلزمُ المحقّقَ وإثبات ما هو بصدد تحقيقه دعوىٰ بداهة هذا ، بل بكيفيّة صدقه وأنّه يتبيّنُ ممّا قدّمه . وذلك أنّه قدّم وقرّر أنّ العلم التّامّ بالعلّة التّامّة يستلزمُ العلم التّامّ بالمعلوم.

وعلىٰ هذا كما قدّمنا يلزمُ أن يكون الأوّل عالماً بالصّادر الأوّل بلوازمه ، والعلم التّامّ بالشّيء إنّما هو العلم بكنه حقيقته ، علىٰ ما قرّره في شرحه للإشارات وغيره ، وحرّره سائر الحكماء أيضاً ، فيلزمُ أن تكون حقيقةُ الصّادر الأوّل حاصلاً للأوّل متعلّقاً به ليعلمه . وليس ذلك بالانطباع والحلول والاتّحاد ، لما أُشير إليه، من امتناع الاتّحاد والحلول بأيّ وجه كان . فذلك التّعلّقُ بوجه آخر وبأيّ وجه كان يلزمُ أن لا يكونَ المعلومُ عينَ العالم أو حالّاً فيه ، ولا يلزمُ شيء من الاتّحاد والحلول . فظهر تعلّقُ هو حصول بلا اتّحاد ولا حلول .

وبعدَ هذا نبّه علىٰ أنّ المعلول حاصل لعلّته حصولاً ليس أصعبَ من حصول المقبول لقابله . ولم يحكم بأنّ التّعقّل مطلقاً إنّما يكونُ بالاتحاد أو الحلول.

ثمّ إنّ قولك : «لا يفي ببيانه ولا بالتّأنيس به» باطلٌ ، وليس لما أوضحت به حاصل ولا يرجعُ إلىٰ طائل ؛ فإنّ الصّفات غير الذّات . فإذا كانت الصّفاتُ مع الذّات حاصلةً (٥٨) حاضرةً غيرَ غائبة وتكون النّفسُ عالمةً كان هذا تنبيهاً وتأنيساً ، بل بياناً وتبييناً ؛ فإنّ العلم بالشّيء المغاير للعالم لا يستلزمُ حصول صورته الذّهنيّة الظّليّة في ذات العالم ، بل يكنى الحضور من غير حلول صورة أُخرىٰ .

وإن أردتَ أنّ حضورَ الذّات بعينه حضورُ الصّفات فهذه دعوىٰ باطلة فاسدة ظاهرة الفساد والبطلان . وإن أردتَ أنّ حضورَ الذّات مستلزمٌ لحضور الصّفات فذلك لا يضرُّ بالمحقّق ، بل يُحقّقُ كلامه ويُبيّنُ مرامه ؛ فإنّه يظهرُ به أنّ حضور شيء قد يستلزمُ حضور غيره . وذلك ممّا يتنبّه به النبيهُ ويتفطنُ الفطنُ بانّه لا يُستنكرُ ولا يُستبعدُ أن يكونَ حضورُ علّة تامّة مستلزماً لحضور معلولها ،كما أنّ وجودها مستلزمٌ لوجوده . وهذا في التّأنيس بل في التّنبيه كافٍ وافٍ .

ثمّ إنّه ليس في كلام المحقق ما يدلّ علىٰ أنّ العلم لعلاقة الصّدور مطلقاً ، بل كلامه صريح في أنّ العلم قد يكونُ لعلاقة الحصول بوجه الحضور . والصّدورُ في هذه الصّورة ـ وهي صدورُ الصّادر الأوّل عن الأوّل ـ مستلزمٌ للحصول ، ولا يستلزمُ ذلك أن يكونَ كلّ صدور حصولاً .

ثمّ إن أردتَ بقولك : «العلم بعلاقة الحصول» أنّه بعلاقة حلول الصّورة الظلّية ، فعلمُ النّفس بصفاتها ليس بحلول صورها الظلّية فيها وإن أردت حلول ذي الصّورة فأكثر العلوم الحصوليّة ليس كذلك . وإن أردت ما هو أعمّ من ذلك فذلك أيضاً ليس كذلك . ينبّهك علىٰ ذلك ما مضىٰ وسيتأتي.

ثمّ الّذي زعمت ـ من أنّ شرط التعقّل هو الاتّحاد والحلول ـ إن أردتَ به إبداء احتمال بإجمال لإبطال قاعدة علميّة حكميّة فلإبطال هذا الاحتمال يكفى ما سبق فى الشقّ السّابق . من أنّ المبدأ الأوّل يعلمُ الممكنات المعلومة كلّها من غير حلول ولا اتّحاد ، وأنّ النّفس المجرّدة تعلم الجزئيّات من غير اتّحاد وحلول فيها.

وإن ادّعيت حصر علّة التعقّل في الحلول والاتّحاد الّذين انتحلهُما فذلك ممنوع مدفوع ، باطلٌ ليس فيه طائل ولا يرجع إلىٰ حاصل ؛ فإنّ دليل الوجود الذّهنيّ إنّما يتمّ لو تمّ في العلم الحادث المتجدّد أو في العلم بالمعلومات المعدومة . وذلك أنّ الدّليل المشهور المسطور في الكتب المتداولة المتناولة وفي العلوم المتعارفة هي أنّ العلم الحادث يستلزمُ حصولاً ، ولا يمكن أن يكون إزالة صفة ، وإلّا لزم أن

يكون في النّفس صفات كثيرة غير متناهية ومحذورات أُخر ، علىٰ ما أُشير إليه في الهياكل ، فإنّك شرحتهُ بل جرحتهُ . وظاهرٌ أنّ هذا إنّما يدلّ علىٰ أنّ العلم الحادث يستلزمُ حصولاً .

وأمّا أنّ هذا الحاصل صورة فلم يلزم ، وإنّه قد يُحكمُ علىٰ أُمور غير موجودة في الخارج بأحكام ثبوتيّة صادقة ، وصدقُ تلك الأحكام تستلزمُ ثبوت المثبت . وإذ ليس في الخارج فله ضربٌ آخر من الوجود.

واعترض عليه : بأنّه لا يستلزم هذا أن يكون ذلك الوجود الآخر في الذّهن.

وأُجيب عنه ـ علىٰ ما هو المشهور عند الجمهور ـ : بأنّ المراد من الوجود الذّهنيّ ضربٌ آخرُ من الوجود في أيّ موضع كان ، ولا يلزم أن يكون حالاً في العالم أو في قوّة من قواه . وظاهرٌ أنّ هذا الدّليل أيضاً لا يدلّ علىٰ أن يكون المعلوم صورة حالّة في العالم.

وقد يُستدلّ : بأنّ معلومية شيء مستلزمة لأن يكون بينه وبين العالم له تعلّقٌ ، والتعلّق بين العالم والمعلوم مُحال . فيلزمُ أن يكون للمعلوم ضربُ وجود . وهذا أيضاً لا يدلّ علىٰ لزوم حلول الصّورة ، ممن أين يعلم أنّ الّذي إنّما يكون بحلول صورته فيك إن لم يكن أنت . ثمّ لو كانت علاقة المعلوميّة منحصرة في الحلول والاتّحاد وكفىٰ هذا ينبغي أن يعلم كلّ حالّ ولا يعلم غير الحالّ ، (٥٩) وكلٌّ منهما خلافُ الواقع ، والواقع خلافه ؛ فإنّ كثيراً من صفات المدارك لا نعلمه ، ونعلم كثيراً ممّا لا يحلّ فيها ، كالمقادير العظيمة ، إلّا أنّه بجلالته يلتزم حلول الكبير في الصّغير ، علىٰ ما وشّح به في حواشي التجريد .

وأمّا الثّالثُ ، فلأنّ الضّعف إنّما هو في تحكّمك بالضّعف ؛ فإنّ المحقق نبّه علىٰ أنّ المحليّة ليست شرطاً للتعقّل . واستدلّ عليه : بأنّه لو كان كذلك لم يتعقل العاقل نفسه ، وتجويزُك أن يكون شرطه أحد الأمرين لا يدفعُ ذلك ؛ فإنّ أحد الأمرين ليس أحدهما وما الدّعوىٰ إلّا هذا . ثمّ إنّ حصر الشّرط في أحد الأمرين

باطل ، على ما مرّ .

وأمّا الرّابعُ ، فلأنّ منع الظّهور ـ مع أنّه ظاهرٌ ممّا تقدّم ـ غيرُ ظاهر ، بل الظّاهرُ خلافُه ، لما مرّ غيرَ مرّة ، وليس لمنع ما تبيّن وتقرّر غيرَ مرّة وجهٌ ولا توجيهٌ ، وغيرُ ظاهر أن يكون قولُه : «فان حصل» استدلالاً ، بل الظاهر أنّه تفريعٌ علىٰ ما قدّمه ، من أنّ الحصول هو علاقة لا الحلول ، فأين المصادرةُ ، بل ما سردته من العبارات فيها مصادرات ومكرّرات .

وأمّا الخامسُ ، فلما مرّ غير مرّة ، من أنّ ما توهمه شرطاً ليس بشرط ، و إلّا لم يكن غير الحالّ معقولاً . قولهُ : «علىٰ أي وجه كان» ؛ لم يدّع أحدٌ ظهورَ أنّ الحصول علىٰ أيّ وجه كان يكفى في حصول التعقل ؛ بل الّذي يظهرُ ويدلّ عليه ظاهرُ كلام المحقق أنّ حصول المعلول لعلّته التامّة القابلة للعالميّة يكفى.

وأمّا قوله : «بل ربما كان» فهو مردود يظهرُ ردّهُ ممّا تقدّم وتكرّر غير مرّة ، من أنّ الحصول للقابل ليس بشرط للتعقّل ؛ فإنّ النّفس عالمة بذاتها وعالمة بالجزئيّات الّتي ليست قابلة لها.

ثمّ إنّ الحصول للقابليّة لا يصلحُ لأن يكونَ شرطاً للتعقّل ؛ فإنّه إن أردتَ بالحاصل الصّورةَ الظليّةَ الذّهنيّةَ لزم أن لا تكونَ النّفسُ عالمةً بصفاتها . وإن أردتَ الحقيقةَ العينيّةَ لزم أن لا يعلمَ أحدٌ شيئاً بصورته الظليّة الذّهنيّة وأن تكونَ الجماداتُ عالمةً بصفاتها . وإن أردتَ ما هو أعمّ لزم الثّاني ، من أنّ اللّازمين على الثّاني ، وهو أن تكونَ الجماداتُ عالمةً بصفاتها.

وقولك : «كما أنّ تخييل خال عن التّحصيل فإنّه فرقٌ متبيّنٌ بونٌ بيّنٌ بينَ التعقّل والاتّصاف واستلزام الحلول للاتّصاف في صورة لا يستلزمُ أن يكونَ الحلول شرطاً في التعقّل ، ولا يصلحُ سنداً ، لمنع كون الحصول قد يكون بغير الحلول . ثمّ إنّ القابليّة معتبرة . فالفاعل التامّ المستقلّ إذا كان قابلاً للتعقّل ، فأوجد ما حصل له عقله ، لما مرّ ، من أنّ العلم بالعلّة التامّة يستلزم العلم بالمعلول ، وفاعلُ السّواد إذا

لم يكن قابلاً للتّسوّد لم يتّصف به ، وإن لم تعتبر القابليّة لزم ما أُشير إليه، من علم الجمادات بصفاتها ، وإن اعتبرتها لم يلزم أن يكون فاعلُ السّواد متّصفاً بالسّواد.

وأمّا السّادسُ ، فهو شبهة مبنيّة علىٰ الاشتباه من وجوه الامتياز ؛ فإنّ التغاير بالاعتبار معتبر بوجهين . الأوّل أن يكونَ الاختلاف والتّغاير في نفس الاعتبار ، لا في جهات المعتبر وحيثيّاته ، لتعتبر معنىً واحداً بعينه مرّتين ، كأن يُقالَ : زيدٌ زيدٌ . الثّاني أن يكون التّغاير في الاعتبار باعتبار المعتبر بوجهين وجيهين ، كان يُقالَ : الكاتب شاعر ، فاعتبر شخصٌ واحدٌ بعينه ملحوظاً مرّةً باعتبار أنّه كاتبٌ ، ومن حيث إنّه كاتبٌ ؛ وأُخرىٰ باعتبار أنّه شاعر ومن حيث إنّه شاعر ، وهما معنيان معتبران في شخص واحد بعينه ، بخلاف الاعتبار الأوّل ؛ إذ ليس هناك معنيان ، والاعتبارات الثّلاثة الّتي اعتبروها في المعلول الأوّل بالوجه الثّاني (٦٠) وفي الذّات وعقله لذاته علىٰ تحقيقه بالوجه الأوّل ؛ فإنّه يدّعى أنّ عقله لذاته ليس إلّا نفس ذاته معنىً . وليس الاختلاف إلّا في اللّفظ والعبارة ، لا في المعنىٰ . ولهذا لم يعتبر في اعتبارات الأوّل التغاير الأوّل جهة الصّدور ولم يعتبر في الصّادر الأوّل عقله لذاته فقط جهة صدور ، بل عقله للأوّل أو عقله لذاته من جهة إمكانه.

ولمّا ادّعى المحققُ أنّ عقل الأوّل لذاته ليس معنىً غيرَ ذاته والتّغاير في اللّفظ لا غير كان الاعتبار المعتبر في هذا بالوجه الأوّل ، فلم يختلف المعلول به علىٰ ما ادّعى ولم يرد نقضٌ باعتبارات الصّادر الأوّل في جهات الصّدور . فحكمهُ بالتحكّم في الإيراد تحكّمٌ ونقضهُ منقوضٌ وبغير اعتبار النّقض مكابرةٌ . والفطرةُ شاهدةٌ بما حكم به المحققُ علىٰ ما في المحاكمات .

وأمّا السّابعُ ، فجوابُه ما تقدّم . وهو أنّ إيجاد الفاعل الأوّل للصّادر الأوّل بصوره وصدوره منه إنّما هو نفسُ تعقّله إيّاه . وأمّا علاوته فلعدم درايته كلام الأعلام ؛ فإنّه لم يلزم علىٰ ما قرّروه أن لا تكونَ الجزئيّاتُ المادّيّةُ معلولةً ، بل غايةُ ما لزم لو لزم أن لا تكونَ معلومةً بوجوه حسنة .

والمحققُ حقق في سائر تعليقاته : أن جميعَ الجزئيّات مادّيّة وغير مادّية معلومةٌ للمبادى العالية بوجه عقليّ غير حسّيّ ، واختلافُ وجه العلم لا يستلزمُ اختلاف المعلوم وأن يبقىٰ شيءٌ مجهولاً . ألا ترىٰ أنّه باختلاف الملاحظة بالبصر والمرآة لا يختلفُ المعلوم بما هو معلوم وإنّما يختلف وجهُ العلم وجهةٌ الملاحظة ، فتبصّر.

وهذا الّذي حرّره المحققُ هو بعينه ما قرّره الحكماء ، المتأخّرون منهم والقدماء ، ولم يلزم ارتسام صور الجزئيّات الماديّة في الجواهر المجرّدة . ومقتضى أُصول الفلاسفة أنّ ا لمجرّد لا يدرك الجزئيّات الماديّة بالوجوه الجزئيّة الحسيّة إلّا بآلة جسميّة ، لا أنّه لا يدركُها مُطلقاً بشيء من الوجوه إلّا بآلة جسميّة .

ثمّ الّذي أفاده بقوله : «وليست» ، ليس له فائدةٌ ظاهرةٌ إلّا بتكلّف ظاهر ثمّ ذيّل علاوته بشبهة هي أنّه إذاكان وجودُ المعلول الأوّل هو نفسَ تعقّل الواجب إيّاه وعقل الواجب ليس أمراً صادراً عنه بالاختيار ؛ فإنّ العلم والقدرة والإرادة يتوقفُ عليها الاختيار ، فلا يمكنُ صدورها بالاختيار ، وإلّا لزم الدّور او التّسلسل.

فإذن ، لا يكون صدور المعلول الأوّل باختيار بالمعنى الّذي يثبتونه ، وهو أنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ،كما أنّه لا يصدق إن شاء علم وإن لم يشأ لم يعلم . وهو خلافُ مذهبهم ، ويُفضي إلىٰ شناعة عظيمة ، بل يمحض الإيجاب.

وأقولُ : إنّ هذه الشّبهة مَنشأوها اشتباهات : منها : الاشتباه في المراد من الإرادة والاختيار ؛ فإنّهما علىٰ ما اختاره الحكماء وأرادوا هي العناية ، وهي مع العقل عندهم ، لا قبله ؛ وما أرادوا ما أراد المتكلّم . فعلىٰ رأي الفلاسفة ليس كلّ فعل صادر عن كلّ من المبادى العالية باختيار مسبوق بعلم وقدرة وإرادة ، بل قد يصدرُ من شيء منها فعل بعناية هي مع الصّدور من غير كره ورضىً والاختيارُ المسبوقُ الّذي اختاره المتكلمون ليس باختيارهم وهم غيرُ راضين به .

ثمّ إنّه لم يقل أحدٌ بأنّ وجود المعلول الأوّل نفس تعقّل الواجب الأوّل ، بل

الّذي يلوح إليه كلام المحقق (٦١) أنّ صدوره نفس تعقّله ، وكم ما بينهُما . فبطل ما فرّعه علىٰ هذا بوجه آخر .

ثمّ إنّه إن أراد بقوله : «فلا يمكنُ صدورُها بالاختيار» أنّه يلزمُ أن لا يمكنَ صدورُها بالاختيار باختيار الحكماء معنى الاختيار ؛ فالملازمةُ غيرُ مُسلّمة ؛ وإن أراد الاختيار علىٰ ما اختاره الظاهريّون من المتكلّمين ، فبطلانُ اللّازم علىٰ زعم الفلاسفة ممنوع . وهذا نزاعٌ وخلافٌ وخلافٌ بين الفريقين مشهور .

ثمّ الإيرادُ الّذي أورده بعد هذا لا يختصّ بكون العلم علىٰ هذا الوجه الّذي ذكره المحقق ، ولا يكونُ أفعاله اختياريّة ، بل يردُ علىٰ أزليّة علمه ، ولا يردُ علىٰ يردُ علىٰ جواب المتكلمين الايرادُ الّذي أوردوا عليه ، إلّا أنّهُ لكونهِ خارجاً عن مقصد بياننا هذا ، لا نشتغلُ بردّه .

ثمّ إنّ شيئاً من وجوهك القبيحة لا يُفيدُ دعواك الإقناعية والخطابيّة ، فإنّه يحتمل أن يكونَ جدليّاً ، لالزام بعض الأعلام وأهل الكلام القائلين بأنّ العلم إضافة ؛ فإنّه علىٰ هذا قد يُستنكرُ ويُستبعدُ أن يكون الأوّل في الأزل عالماً بالكلّ من غير إضافة ، والعلمُ إضافةٌ .

فالمحققُ أراد أنّ تبيينَ ذلك لا يُفيدُ ؛ لأنّ الإضافة بين الأوّل وصدور الكائنات وهي أزليّة علىٰ زعم الحكماء . فعلىٰ تقدير كون العلم إضافة أو مُستلزماً لإضافة لا يردُ إيرادٌ على الحكماء علىٰ أنّ المحقق يريدُ تصوير صورة يتصوّر بها علم الباري ـ تعالىٰ ـ بالأشياء كلّها بوجه لا يُخالفُ أصولاً أصلّها الحكماء يتصورُ ذلك بما صوّره . وهذا من دأب الحكماء . وله في سائر العلوم نظائر شتّىٰ ، كما لا يخفىٰ علىٰ مَن علم من علم الهيأة شيئاً ، سيّما فيما أتوا به في حلّ الإشكالات ، بل لا تُفيدُ تلك المشاغباتُ ولا يُصغىٰ إلىٰ ما سرده من المخاصمات.

ثمّ إنّ الاختيار علىٰ ما اختاره الفلاسفةُ إنّما هو الإرادةُ وصفاتهُ ـ تعالىٰ ـ عينُ ذاته علىٰ رأيهم . فلم يكن فيها تكثّر ولا تأخّر بعضها عن بعض . والمحققُ في صدد تقرير رأي الفلاسفة ؛ فإنّه شارحٌ ، لا جارحٌ ، علىٰ ما أشار إليه في صدر الكتاب .

والله أعلمُ بالصّواب.[١]

[٢]ثمّ الإنصافُ : أنّالّذي قرّره المحقق الطوسيّ ليس مذهبَ المشّائين . والّذي يظهر من عباراتهم وإشاراتهم أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ بمعلولاته منطو في علمه بذاته ولم يرد في كلامهم ولم يُروَ منهم وجهُ ذلك بوجه . والمصنّف ﷺ ، وجّهه بوجه لطيف دقيق ، لعلّه تفرّد به ولم يُرَ في كلام غيره ، فقال :

ولمّا كان الواجِبُ ـ تعالىٰ ـ مقتضياً لجميع الممكنات بخصوصيّاتها علىٰ ماهي عليها في نفس‌الأمر ، فإنّه يقتضي أمراً مخصوصاً ومعه أُمورٌ مخصوصةٌ ومعها أُمورٌ مخصوصة أُخرىٰ ، وهلمّ جرّاً ، وكان المقتضي لتلك الخصوصيّات عينَهُ ؛ فإنّه المقتضي البحت ، لاالشّيء المقتضي ، كما أنّه الوجودُ البحتُ والنّفي البحتُ ، وكان عالماً بنفسه علماً حضوريّاً ، كان لامَحالةَ عالماً بالمقتضي بجميع تلك الخصوصيّات علىٰ ماهي عليه في نفسه .

قال المعلّم الثّاني في الفصوص : «واجبُ الوجود مبدأ كلّ فيض ، وهو ظاهر ، فلهُ الكلُّ من حيثُ لاكثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهرٌ ينال‌الكل من ذاته . فعلمُه ـ تعالىٰ ـ بالكلّ بعد ذاته ، وعلمُه بذاته نفسُ ذاته ، فكثرةُ علمه بالكلّ كثرةٌ بعد ذاته ويتّحدُ الكلّ بالنّسبة إلىٰ ذاته ، فهو الكلّ في وحدة» .

أراد «بالظاهر» المجرّدَ عن المادّة ولواحقها ، كمامرّ . وحاصلُ كلامه هذا : أنّ واجب الوجود لمّا كان مبدأ كلّ موجود ـ وهو مجرّدٌ ـ ينال الكلّ بنفسها وأدركها من ذاته ، فلاكثرة في ذاته . وذلك مجملُ مافصّلناه .

وأمّا أنّ علمَهُ بالكلّ بعد علمه بالذّات فلأنّ العلمَ بذاته على الوجه المذكور مستتبعٌ له ، ووصفُ علمه بالكثرة لكثرة ماعلم به . وإذا أخذالعلمُ مع الإضافة إليها يصيرُ

---

١. بلغت المدارستهُ في خدمة المصنّف، خلّد الله تعالىٰ ظلاله.

٢. خطّه وعلامته... خُلّد ظلّه. + الأوراق السّتّة المجموعة هنا... المصنّف حين الدّرس... وألحقها هنا... في المجلس. قرأتها في الوقت.. ذلك اليوم بتمامه في هذا... أحد عليه شيساء وسواها. ذلك اليوم هوالسابع والعشرين من شهر شوال، سنة ٩٤٦.

بهذاالوجه كثيراً ، ضرورةَ أنّالعلم بهذا غيرُ العلم بذاك ، كما يُفصِحُ عنه قوله : «فكثرةُ علمه بالكلّ» .

هذا تمامُ كلام الأُستاد ﷺ ، ومقالتهِ بعبارته . وأنا أُشيرُ إلىٰ مايقرّرُ مقالته بتذكرة لتبصرة يتبصّرُ بهاالبصيرُ المتبصّرُ ليعلم العلم ويزيل الجهل .

اعلم أنّ العلم ـ علىٰ مايعلمُ ويُستفادُ ممّا أفاد الأُستادُ ﷺ ـ أحدُالأمرين : الأوّلُ مايتعيّنُ به أمرٌ بوجه لايشاركه غيرُه بوجه ، فيصير ذلك الأمرُ معلوماً مشعوراً به . الثّاني ماهيّة المعلوم بحيثُ كان المبدأ الأوّل مُعيّناً لمعلولاته بوسط أوبغير وسط وبه ومنه يتعيّن الكلّ كان معلولاته معلوماته ، فلا يشذُّ عن علمه مثقالُ ذرّة ، وكان الكلُّ معلولاً له من ذاته بذاته قبل وجود كلّ ممكن ، فيوجد الكلّ بعلم سابق ، وهو عالم بالكلّ بالعلم الأوّل والعلم الثّاني ، وماهيّةُ المعلوم تحصلُ للممكن بعروضها لبعض قواه .

وحيثُ كان الوجودُ زائداً علىٰ الماهيّة ولم يكن الوجودُ مأخوذاً معها وفيها وإن لم يخل عن وجود قطّ ، بل يلزمُها عروضُ أحدالوجودين ، أعنى الذّهنىّ والخارجيّ ، ثم بحسبِ عروض كلّ وجود يعرضها ويلزمها خواصُّ ولوازمُ ، وهي في حدّ ذاتها لايلزمُها شيءٌ من عوارض شيء من الوجودين .

وحيث كان كلُّ ماهيّة من مقولة باعتبار وجود لم يكن الماهيّةُ في حدّ ذاتها بدون اعتبار الوجود وإن لم يخل عنه تحت شيء من المقولات . وذلك أنّ المقولةَ : إمّا جوهرٌ وهو الموجود لافي موضوع أو ماهيّةٌ إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ، فالوجود معتبر فيها ؛ وإمّا عرضٌ ، وكلُّ مقولة عرضيّة أُخِذَ فيها ومنها الوجودُ وإن لم يكن اعتبارهُ بجزئيّة الماهيّة علىٰ مايظهرُ من حدود المقولات . فالماهيّة بدون اعتبار الوجود لم يكن تحت شيء من المقولات ، ولايلزمُ أن يكونَ كلّ شيء شيئاً من المقولات بكلّ وجه (٦٤) واعتبار .

وبهذاالّذي أوضحنا يتّضحُ ويظهرُ لكلّ ما أورده المجادلُ الجليلُ على

الأُستاذ، منها : ماأورده وتبجبج به ، من أنّه يلزمُ عدمُ تباين المقولات ، فإنّ الماهيّةَ الواحدةَ الّتي تحصل تارةً في الذّهن وأُخرىٰ في الخارج في حدّ ذاتها ليسَت شيئاً من المقولات ، بل باعتبار وجودها في الذّهن تحتَ مقولة ، كالكيف ، وباعتبار وجودها في الخارج تحتَ أُخرىٰ ، كالكم أو الجوهر . وبطلانُ ذلك معلومٌ . ولايلزمُ عدمُ تباين المقولات ، والمعلومُ إنّما هو نفسُ الوجود لاباعتبار وجود ، بل في وجود . وحيثُ كانت العوارضُ الخارجيّةُ معلومةً معها علمت بها هي عليها في الخارج .

ولمّا كان ماأشرتُ إليه كافياً للفطن اللّبيب في ردّ سائر الإيرادات الباردة اكتفيتُ بهذا . ومن أراد الاستقصاء فليرجع إلىٰ حواشينا على الشّرح الجديد للتجريد ، هذا . ولنرجع إلىٰ ماكنّا بصدده فنقول : أفادالمصنّفُ لزيادة إيضاح ماأشار إليه أنّه :

قيل : كيف يتصوّر أن يكون أمر واحد حقيقيّ لاكثرةَ فيه أصلاً ، علماً بجميع الأشياء ، وأيّ علاقة وارتباط بينه وبينها مقتضية كذلك .

وأُجيبَ : بأنّه لما كانت الأشياء صادرة من ذلك الأمرالواحد ـ وهو مبدأ تفصيلها ـ كان محيطاً بها إحاطةً ، مثلَ إحاطة النّواة على الشّجر . فهذه العلاقةُ تكوّنُ ذلك الأمر جميعها مُجملاً علماً بها .

وأقول : فيه نظر ، إذ لاإحاطةَ للنّواة علىٰالشّجر ، وليس النّواةُ جميعَ الشّجر مُجمَلاً ، فإنّ ذلك تخييلٌ خالٌ عن التّحصيل ، بلالشّجرُ يحصل منها ومن أُمور أُخَر . فالأولىٰ أن يُقال في الجواب : كما أنّ بالصّورة المختصّة بشيء يتميّز ذلك الشيء ، كذلك بالمقتضي لخصوصيّة شيء يتميّزُ ذلك الشّيء . أمّا تميّزُ الصّورة لذي الصّورة فبواسطة انطباقها عليه وإشعارها به ، كمفهوم الكاتب القائم بالذّهن ، فإنّه وإن لم يكن من يكتب هناك إلّا أنّه متحدٌ مع من يكتب ومُشعرٌ به . وأمّا تميّز المقتضى للمقتضىٰ فبتعيين ذاته وصفاته تعييناً يتميّز به المقتضي عمّا سواه ، ويترجّحُ وجوده

علىٰ وجود غيره .

وكما أنّ الصّورة الّتى يتميّزُ بها الشّيء إذا حصل عند المدرك كان علماً به ، كذلك المقتضي الذي يتميّز به الشّيء إذا حصل عند المدرك كان علماً به .

ولمّا كان المقتضي لجميع العالم علىٰ ماهو عليه في نفس الأمر أمراً واحداً لا كثرةَ فيه ، ويتميّزُ باقتضاء كلّ ذرّة من ذرّات الوجود عمّا سواها ، فلا استبعادَ في أن يكون ذلك الواحد إذا حصل عند المدرك علماً بكلّ واحد منها ، وحينئذ يكون جميع الأشياء في الشّهود العلميّ الّذي بمنزلة الوجود الذّهنيّ أمراً واحداً . وإلىٰ هذا أشار بقوله : «فهو الكلُّ في وحدة»[1] .

هذا تمامُ ماأفاده . و[إنّ] في ماقدّمناه شرحاً وتفصيلاً له بإجمال . وأورد عليه بعضُ القاصرين :[2]

«إنّه لمّا كان العلّةُ مباينةً للمعلول مغايرةً له في الوجود ، فلايكونُ حضورُها حضوره ، ومالم يحضر الشّيء عند المدرك لايكون مشعوراً به بمجرّد كونه مبدأ امتيازه . وعلىٰ فرض حضوره يجرى التّرديد المذكور سابقاً ، من أنّ حضوره إمّا في ذات العالم أو في غيره ، وكلاهما يستلزم المحذورَ ؛ علىٰ أنّ قياسَ العلّة إلى الصّورة وإزالة الاستبعاد بذلك القياس مُستبعدٌ جدّاً .»

أقولُ : إنّه بجلالة شأنه وعلوّ كعبه ومكانِه لم يفهم ماأفاده الأُستاذُ غيرَ مرّة ، فأراد إيرادَ الإيراد والنّظر ؛ وفي المثل : «ماعليّ إذا لم يفهم البقرُ» .

ثمّ الّذي أورده مردودٌ بوجوه :

(١) مِنها : أنّ اللّازم من المباينة أن لايكون حضورُها حضورَه بذاته ، لابعلمه . ولايخفىٰ أنّ من هذا الحضور يلزم الشّعورُ ، فلا نُسلّمُ قوله : «لايكونُ مشعوراً به» ، ولانُسلّمُ أنّ العلم بالشيء يستلزمُ حضور ذاته ، بل اللّازم أن لايكونَ ماينكشف به

١. بلغت الاستفادة منه ـ خلّد الله ظلاله وأدام إيّام اقضاله . وأنا عبده صدر .

٢. الدّواني ، في إثبات الواجب «الجديد» ، ص ١٤٧ .

المعلوم غائباً عن العالم . وماينكشفُ به المعلومُ إمّا ذاته أو صورته أوشبحه ومثاله أو مايميّزهُ ويعيّنهُ ؛ ولولزم في العلم بالشّيء حضورُ ذاته لم تكن النّفسُ عالمةً بذاتها ، إذالشّيء لايكون حاضراً عند نفسه ولم يكن أحدٌ عالماً بالأُمور البعيدة الغيرالحاضرة ، ولم يتصوّر تصوّرَ اجتماع النّقيضين ، والنّقيضان المجتمعان وغيره من الممتنعات ليحكم عليها بالامتناع ولم يتحقق قضيّةٌ حقيقيةٌ .

ثمّ إجراءُ التّردّد والتّرديد بعدالتّحقق والتّحقيق غيرُ مفيد ، إذ ـ بعدَ ماتحقق أنّ العلّة التّامّة الواحدة بنفسها علمٌ ينكشفُ به المعلول ـ نختارُ أنّ الّذي به علمُ المعلول هو نفسُ العلّة الغير الغائبة عن نفسها فعلمُ العلّة بذاتها هو بعينه علمُها بمعلولها من ذاته الّتى هي مبدءٌ لانكشافِ معلولها ، ومبدأ الانكشاف وما به الانكشاف لايلزمُ أن يكونَ مُساوياً لماهيّة المنكشف .

(۲) ومِنها : أنّ استلزامَ الحضور للمحذور المذكور ممنوعٌ . فما عناه وطلبه من المطلوب غيرُ لازم ، واللازمُ غيرُ مطلوب .

فإن قلتَ : الحضورُ العلميّ مستلزمٌ لحصول الحقيقة والماهيّة ، فإنّ العلمَ ـ علىٰ مامرّ ـ هوحقيقةُ المعلوم وماهيّتُه ، فيعودُ السّؤالُ ويبقى الإشكالُ .

قلتُ : يُستفادُ ممّا يحققهُ في المطلب السّابع : أنّ هذا في العلم الانفعاليّ دون الفعليّ . لكن حقّ القول منّى أنّ العلم إمّا إجماليّ أو تفصيليّ . والتعريفُ بالصّورة بمعنى الحقيقة حقيقةٌ للثاني دون الأوّل . ولعلّ في مااعتبر في أصل العبارة من الإضافةِ دلالةً علىٰ هذا ، وهي قرينة عليه ، حيث يُستفاد منها اختصاصٌ ، فإنّ اصل العبارة في التّعريف أنّ العلم بالشيء هو تمثّل صورته عند مايدركه إلّا أنّه عبّر عنه بالمشهور بعبارة أُخرىٰ هي «الصّورة الحاصلة عند العقل» .

ولايخفىٰ مافي المشهور من التّقصير والقصور ، حيث لم يعتبر الإضافة وخصّ المُدرِكَ بالعقل ، فيخرج عنه بظاهره علمُ الحيوان غير الإنسان ، اللّهُمَّ إلّا أن يُخصّصَ التّعريفُ أو يُعمّم العقلُ أو يؤول الحصولُ إلىٰ مايشَمَلُ الحصول علىٰ أنّ حضور

الماهيّة والحقيقةِ ـ علىٰ ماحققه الأُستاذ، وسيحقّقُ في ماحقّقه ـ تحقّقُ جواب وتقرّرُ ماياندفعُ به السّؤالُ ويضمحلّ الإشكالُ ؛ بخلاف ماقال هذا القائل المُورد المُستدرك ، حيثُ يُصرُّ علىٰ مايُصرُّ ، من أنّ الصّورة العلميّة والعين الخارجيّ فردان لنوع واحد . وربّما يصرّحُ أنّهما شخص واحد ، فعلىٰ هذا مانقول في العلم الإجماليّ الّذي اعتبره ، فإنّ أخذ ماقرّرناه وتشبّث به لم يرد إيراده أصلاً ، وإلّا لكان الإيرادُ علمه أشدّ على الأُستاد .

(٣) ومِنها : أنّ توجيهه الّذي سيجيىء غيرُ وجيه ولامرضيّ ولامرعيّ فيه ماينبغي رعايتُه . وهو مردود بوجوه لاتخفىٰ . مِنها : ماقرّره المصنّف ، من أنّ المعلولات متعيّنة في العلّة حاضرة حضوراً علمياً (٦٤) ولايستلزم ذلك حضورَ صور متكثرة ، بل صورةً علىٰ ماصوّره .

ثمّ هذا المُورِدَ أورد مايرد عليه كلّ ماأورده على الأُستاد بإيرادات أُخَر ، فقال :

«أقولُ : والّذي يشبه أن يكونَ مذهبَ الحكماء هو أنّ ذاته ـ تعالىٰ ـ عينُ العلم القائم بذاته وعلمٌ لمعلولاته إجمالاً ، كما سبق التّلويحُ إليه ، من نقل كلام من نقل كلام من قال : إنّ الصّورة المحسوسة لوقامت بنفسها كانت حاسّةً ومحسوسةً . فهذا العلم القائم بذاته هو علمُه بذاته باعتبار وعلمٌ إجماليٌّ بمعلولاته باعتبار آخر . والحيثيّة الأولىٰ علّةللحيثيّة الثّانية . فعلمهُ بذاته من حيث إنّه علمهُ بذاته علّةٌ لعلمهِ بغيره . وكما أنّ العلم الإجماليّ فينا مبدءٌ للعلم التّفصيلىّ ، كذلك ذلك العلم الإجماليّ الإلٰهيّ خلّاقٌ للصورة التّفصيليّة في الخارج وفي المدارك العقلانيّة وغيرها ، فالمعلولاتُ كلّها حاضرةٌ له ـ تعالىٰ ـ من غير أن يكون فيها كثرة بحسب ذلك الحضور ؛ فإنّ الصورة العقليّة في العلم الإجماليّ واحدة مع كثرة المعلولات علىٰ ماتقرّر في موضعه .

فهذا الوجود العلميّ الإجماليّ هو بعينه الوجودُ الّذي ذكرنا أنّه مبدأ اشتقاق الموجود ويُنسبُ إليه جميعُ الموجودات ، كما سبق ، وليس هناك وجود عارض ،

بل وجودُ غيره عبارةٌ عن انتسابه إلىٰ ذلك الوجود القائم بنفسه ، كما سبق تفصيله . فكما أنّه وجود قائم بنفسه فهو علم قائم بذاته . ولمّا كان علمُهُ مبدءاً للممكنات ومخصّصاً لوجودها كان بهذا الاعتبار قدرةً وإرادةً .»[1]

أقولُ : لعمرك ، إنّ وحهك هذا قبيح غير وجيه ، يتوجّه عليه ماأوردتَهُ على الأُستاد وإيرادات أُخَر ؛ إن أردتَ أنّ علمهُ ـ تعالىٰ ـ بمعلولاته فعليٌّ مقدّم عليها وأنّ معلولاته معلومةله قبل وجودها ؛ وإن أردتَ أنّه ليس له علم بها قبل وجودها فهو رجوع إلىٰ بعض المذاهب السّالفة الباطلة الّتى اعترفتَ بفسادها .

ثمّ ليس لما أشار إليه من الإجمال جمالٌ ، وفيه إجمالٌ ، فإنّ الّذي سمّاه إجمالاً إن كان فعليّاً معلولاته معلوماته قبل وجودها لزم مالزم ، وإلّا فلزم مالزم أوّلاً . ثمّ إنّ الّذى صدّره بـ«أقولُ» ممّا أخذهُ من كلام غيره ومسخه ومافهمه علىٰ وجهه .

ثمّ انّ الّذى سرده بقوله : «فإنّ الصورة العقليّة في العلم الإجماليّ واحد مع كثرة المعلومات» يرد عليه ماأورد على الأُستاد بقوله : «لمّا كانت العلّة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود لايكون حضورُها حضورَهُ ، الخ» ، وقوله علىٰ ماتقرّر في موضعه من قبيل التّشعيرات الّتى يُتشبّثُ بها في المغالطات ؛ فإنّ الصّورة الواحدة قديُرادُ بها صورة بسيطة لاجزء لها أصلاً ولاتقبلُ قسمةً بوجه من الوجوه أبداً ؛ وقديُرادُ بها صورة كثيرة عرضت لها وجهُ وحدة ، فلوحظت معها دفعةً بالتفات واحد .

فإن أُريدَ بأنّ العلم الإجماليّ صورةٌ واحدةٌ ، أنّه صورة واحدة بالوجه الأوّل فلانُسلّمُ أنّه علم بمعلولات كثيرة وماتقرّر في موضعه هذا ؛ وإن أُريدَ به أنّه صورة واحدة بالوجه الثاني فهبْ أنّه كذلك . لكنّ المطلوبَ منه غيرُ لازم ، واللّازمُ غيرُ مطلوب . وماتقرّر في موضعه هذا فلاينفعهُ ولايُجديه .

---

۱. الدّوانيّ ، إثبات الواجب الجديد ، ص ۱۴۸ .

ثمّ الّذى أوهمهُ أو توهّمهُ ـ أنّه وجودٌ للكلّ ، وهو علمٌ ، فيكون علماً بالكلّ ـ سفسطةٌ ، بل قرمطةٌ ، لايخفىٰ مافيها من وجوه الفساد والإفساد علىٰ عاقل ، فضلاً عن فاضل . وماسرده في قوله : «فالوجودُ العلميّ الإجماليّ هونفسهُ الّذي ذكرنا أنّه مبدأ اشتقاق الموجود ويُنسبُ إليه جميعُ الموجودات» ، مَضحَكةٌ .

ولعلّ الوجهَ ـ فيما توهّمه ، من أنّ الشّبهة ترتفع بهذا ـ أنّه لأنّه غيرُ محصّل ، لايتحصّلُ بمحصّل ، فلايردُ عليه إيرادٌ.[1] (٦٥)

تذكرةٌ فيها تبصرةٌ

إنّ الأستاذَ ـ ﷺ ـ أفاد أنّ العلم بالشّيء هو ما يعيّنُ ذلك الشّيء ويخصّصه ، ولايلزمُ أن يكون ماهيّة المعلوم بعينها ؛ أوما يُساويها ، والعلّةُ بعينها تعيّنُ المعلول ، فيكون علماً به ؛ ورأىٰ أنّه بهذا ينحلّ إشكالاتٌ شتّىٰ استصعبوها . وممّا يؤيّدُ ماأفاده ـ ﷺ ـ أنّ الرئيسَ أشار في الإشارات إلىٰ أنّ العلّة الغائيّة علّة لفاعليّة الفاعل .

وقال الإمامُ : إنّ لهم قاعدتين متنافيتين : إحداهُما أنّ لأفعال الطبائع غاياتٍ . قالوا : النّارُ إذا تحركت فالعلّةُ الغائيّة لحركتها كونُها في الحيّز الطبيعيّ . وثانيتهُما أنّ الغاية علّةٌ لفاعليّة الفاعل . وذلك أنّ ماهيّة غاية فعل الطبيعة لايجوزُ أن تكونَ موجودة في الذّهن ، إذ لاشعورَ للطبائع ، وكذا في الخارج قبل وجود المعلول . فتعيّن أن تكون معدمةً ، فيلزمُ تعليلُ الموجود بالمعدوم .

وقال المحقق الطوسيّ في جوابه ؛ إنّ الطّبيعةَ مالم تقتض لذاتها شيئاً لاتحرّكُ الجسمَ إلىٰ حصول ذلك الشيء ، فيكون ذلك الشيء مُقتضاها ، ولها شعورٌ به قبل وجوده بالفعل .

وشرح صاحبُ المحاكمات هذا ، فقال : الجوابُ إلزامُ أنّ للطبائع شعوراً . غايةُ مافي الباب أنّ شعورها ضعيفٌ . ومنهم من أثبت هذا في جميع الأجسام البسيطة والمركّبة . حتىٰ ذكر أنّه شوهد : أنّ إناثَ الخيل تتحركُ إلىٰ جانب

---

١. إلىٰ هذا بلغت الاستفادةُ منه ، جُعِلتُ فداهُ .... لتحرّي رضاه ، وأنا عبده محمّد ، ﷺ .

الذّكور ، وهذا ممّا يوكّدُ . واعترض عليه بأنّ صاحبَ الشفاء أنكر هذا ومنع شعورَ الصّور العنصريّة . وقال : إنّه شبيهٌ بكلام الصّوفيّة إلّا أن يُأوّل ويُقال : لعلّ الفاعل يُلزمهُ غايةً .

وقال ذلك المحقق في التجريد : «وأثبتوا للطبيعيّات غايات ، وكذا للاتفاقيّات» . والمذكورُ المسطورُ في الشّروح ؛ أنّ الحكماء قد يطلقون الغاية علىٰ مايتأدىٰ إليه الفعلُ وإن لم يكن مقصوداً إذا كان بحيثُ لوكان الفاعل يختارُ الفعل يفعلهُ لأجله ، وهو أعمُّ من العلّة الغائيّة . وبهذا الاعتبار أثبتوا للطبيعيّات غايات .

هذا تمامُ كلام الأعلام . ولعلّه بالتّمام غيرُ تمام ، ومافي الشّروح جروحٌ ، والإطلاق الّذي تشبّثوا به مدفوعٌ ، بل الظّاهرُ من أحكام الحكماء : أنّ لكلّ فعل اختياريّ أو طبيعيّ علّةً غائيّةً ، وجعلوها كالعلّة الفاعليّة عامّةً . ومأرادوا بالعامّ إلّا العلّة الغائيّة ، وتصدّوا لإثبات هذا . ولوكان المرادُ ماذكر في الشّروح لم يحتج إلىٰ نظر واستدلال ؛ فإنّه ظاهرٌ أنّ كلّ فعل يتأدىٰ إلىٰ شيء .

ودعوىٰ «أنّ بعضَ مايتأدىٰ إليه الفعلُ هوالّذى إذا كان للفاعل شعورٌ لقصدهُ» ، تخييلٌ من غير تحصيل . وبهذا الوجه لايظهرُ للاتفاقيّات غايةٌ علىٰ ماخيّلوه ، فكلٌّ من الأعميّة وإثبات الغاية للأفعال الطبيعيّة لهذه الأعميّة ممنوعٌ .

والّذي قرّره المحقق هوالموافق لأحكام الحكماء ، وظاهرُ كلامه في التجريد يُفيدُ هذا . وهذا هو المطابق الموافق من غير تحمّل تمحُّل مَجاز وجواز عن ظواهر أقوال الحكماء . والأفعالُ الاتفاقيّةُ منتهية (۶۶) ، إمّا إلى الطبيعيّات أو الاراديّات ولها غايات ، فلها غايات .

وأمّا الذي أنكر هذا بإنكار صاحب الشفاء فلعلّه لم يشعر ما عنىٰ ، فإنّ الذى يُستفادُ ممّا أفاد أنّ الأفعال الّتى للطبائع ليست لشعور بإرادة ، بل لشعور يطيعُ من غير إرادة .

وتوضيحُ هذا ـ علىٰ ما أرىٰ ـ أنّ الشّعور به قد يريدهُ الشّاعرُ ويقصدُ بإرادتهِ

تحصيله ، وقد يقتضى طبعهُ حصوله . والأفعال الصّادرة عن الطبائع من هذا القبيل . فلكلّ فعل طبيعيّ أو إراديّ أو اتّفاقيّ علّةٌ غائيّةٌ ؛ كما أنّ له علّةً فاعليّةً . والعلّتان عامّتان لجميع الممكنات الصّادرة عن عللها ، بخلاف المادّيّة والصّوريّة الخاصّتان ببعضها . فهذا مقتضىٰ رأى الحكماء ، كما لايخفىٰ علىٰ من عرف مداركَ هؤلاء العظماء .

وأمّا الّذى شبّهه بكلام الصّوفيّة ، فهو الشّعورُ المستتبعُ للإرادة ، والتأويلُ الّذى أشار إليه المعترضُ ، لعلّة ، ليس من كلام الرّئيس . والغايةُ الّذى ألزم وألزم لزومَها إن كانت هى العلّةَ الغائيّةَ لعاد الإيرادُ ، وإن كان بمعنى أعمّ ـ علىٰ مافي الشّروح ـ لورد عليه ماأورد عليه .

ثمّ إنّ الضّعفَ الّذى أشار إليه صاحبُ المحاكمات ضعيفٌ ، لادليلَ له . فظهر أنّ رأيَ الحكماء أنّ العلّةَ المقتضية لشيء شاعرةٌ به . وليس هذا الشّعورُ بصورة تنطبعُ فيه ، بل هو نفسُ الاقتضاء . فهذا الاقتضاءُ نفسُه علمُه بمايقتضيه . وتأييدُ هذا لماأفاد الأستادُ ظاهرٌ لايخفىٰ . هذا ، ونعودُ إلىٰ ماأفاده الجليل بجلالته ، فنقول :

ثمّ إنّه لمّاأفاق عمّا به ، أخذه صرعة أُخرىٰ جرياً علىٰ عادته . فأراد إيراداً علىٰ ماأفاده الأُستادُ سابقاً ، فقال : وماقيل من توجيه كون صفاته ـ تعالىٰ ـ عينَ ذاته ، «من أنّ صفاته بمعنى الخارج المحمول» فمدفوعٌ : بأنّ صحّة هذا الحمل مشترك بين الواجب وغيره .

وأقولُ : معنىٰ كلام الأُستاد ومُحَصّل ما أفاده : أنّ الواجبَ له هذه الصّفات لاغيرُ ، وغيرُهُ له غيرُها من غير المحمولات ؛ وإن كان له هذه فأينَ الاشتراكُ . ولوكان فكيف يندفعُ به ماأفاده ، بل لعلّه تقريرُ ماقرّره ؛ وهل هذا إلّاكما يقال : ماقيل : «إنّ نسبةَ الوجود إليه ـ تعالىٰ ـ أنّه موجودٌ» . مدفوعٌ : بأنّ غيره موجود .

هذا وبعدَ الجروح نعودُ إلىٰ متن الشّرح وشرح المتن ونقول : إنّ المشّائين ، خلافاً للأشراقيّين عن آخرهم ، قرّروا أنّه ـ تعالىٰ ـ يعلمُ ، فيفعلُ ، فيوجد ، وعلمُه فعلىّ مقدّم

علىٰ كلّ معلول . إلّا أنّه لم يُروَ ولم يَرِد دليلٌ لهمُ مُفيدٌ لهذا ؛ ولهذا يُرىٰ فيها اختلافُ العلماء ، حتّىٰ أنّ المحقق الطوسيّ لتقرير رأيهم قرّر مايُقرّرُ خلافَ هذا .

وممّا يُتخيّلُ لي أنّه يمكنُ الاستدلالُ علىٰ دعوىٰ هٰولاء الحكماء بمالهُم من الأُصول ، فأقولُ : العلمُ بكلّ شيء منه انفعالاً متأخّرٌ عنه ذاتاً صورةً أو محاكاةً أو ذاتاً ، والعلمُ بالعلّة التّامّة علّة تامّة للعلم بالمعلول ، فعلمُ الواجب بذاته ـ تعالىٰ ـ علّةٌ تامّةٌ لعلمه بما هو علّةٌ تامّةٌ له . فلو لم يكن علمهُ ـ تعالىٰ ـ بمعلوله هذا فعليّاً قبله لم يكن علمُه ـ تعالىٰ ـ بذاته ـ تعالىٰ ـ علّةً تامّةً لعلمه به .

وأمّا الطّريقةُ الّتى سلكها المتكلمون في إثبات علمه ـ تعالىٰ ـ فتفيدُ فعليّةَ علم ، لاكلّ علم ، فاعلم ذلك ، ثمّ مَن أتقن وأيقن ماقرّرتهُ وماتقدّم ، ثبت لديه وتبيّن بين يديه أنّه ـ تعالىٰ ـ يعلمُ من ذاته جميعَ معلولاته ؛ فإنّه لتجرّده عالمٌ بذاته ؛ ولأنّه علّة تامّة لتعيّن معلولاته ، فعلمُهُ قبلَ وجوده ، علماً فعليّاً ، من ذاته ؛ إذ ليس قبل جميع الممكنات وجودٌ لغيره ؛ ثمّ من علمه بذاته وبمعلوله القريب يلزمُ علمُه بسائر معلولاته ، لماتقدّم . وبمثله يلزمُ أن يكونَ علمُه بهذه كلّها من ذاته .

فإن قلتَ : لمُعارض أن يُعارِضَ فيَستدلّ علىٰ خلاف الدّعوىٰ : بأنّه لوكان الواجبُ عالماً بالممكنات من نفس الذّات لزم أن يكون فيه ماهيّاتُ تلك الممكنات وحقائق تلك المعلولات ، ويلزم من ذلك مُحالاتٌ .

قلتُ : اللّزومُ الأوّلُ أوّلاً ، والثّاني ثانياً ممنوعٌ .

(۱) أمّا الأوّلُ : أوّلاً ، فلأنّ علمه فعل ، فلايلزمُ أن يكونَ فيه ماهيّةُ المعلوم علىٰ ماسيقرّرُ المصنّف في المطلب السابع ؛ وأمّا ثانياً ، فلأنّ علمه ـ تعالىٰ ـ بمعلولاته من ذاته إجماليٌّ ، فلايلزم المساواة للمعلوم ماهيّةً ولاحقيقةً علىٰ ماحققتهُ .

ففي غير العلم الانفعاليّ التّفصيليّ لم‌لايجوزُ أن يتحقق أمرٌ يكونُ حصولهُ عالم مستلزماً لشعوره بالمعلوم ، علىٰ ماهو عليه في الوجود الآخر العينيّ . وشبّه ذلك بأنّه في العلم التّفصيليّ (۶۸) قد يخالف الصّورةُ ذا الصّورة في كثير من اللّوازم . وذلك

ظاهرٌ في السّند قريبٌ غيرٌ بعيد ، فلا استبعادَ في قول المصنّف ولااستيعاد . ولا يردُ عليه مايظهرُ في ظاهر النّظر ، من أنّه كيف تحقّق أمرٌ باحتمال . فغرضُ المصنّف تشبيهٌ أو تمثيل بمثال ، لاتمثيل فقهيّ ،كما توهّم . علىٰ أنّ في مثل هـذا المـرام يكفى الاحتمال وعدمُ الاستبعاد .

(٢) وأمّا الثاني ، فلِما سيأتى في الرّسالة وفي الشّرح بإشارة ، فلنوضح ماأفاد الأُستاذُ بوجه مُشير إلىٰ وجه وجيه ، به وجّه وجهُ الكلام في المرام والتّحقيق الّذي يُفيدُهُ النّظر الدّقيق في الرّسالة الملحقة بإشارة ، قائلاً :

إنّ حقيقة العلم عنده هي الأمرُ الّذي يكونُ الشّعورُ به شعوراً بالمعلوم علىٰ ماهو عليه في الوجود الآخر العينيّ ؛ ولايلزمُ أن لايكونَ مشعوراً به علىٰ ماهو عليه في الوجود العلميّ ؛ ولايلزمُ أيضاً أن يكون ذلك الأمرُ حقيقةَ المعلوم ولاماهيّتَهُ بوجه . إلّا أنّه في العلم الانفعاليّ يكون ماهيّة المعلوم بوجه ، علىٰ ماقرّره في حواشيه على التّجريد ، وجعله وجهاً لتوجيه من قال بحصول الماهيّة في الذّهن ؛ ولم يـدّع أنّـه كلّيّ ، بل العلمُ هوالّذي يكونُ الشّعورُ به بعينه شعوراً بغيره ، وهو المعلوم علىٰ ماهو عليه في الوجود الآخر . وذلك عامّ شامل لأقسام هي الماهيّة والحقيقة ،كـما فـي الحصوليّ والحضوريّ ، وللأمر المعيّن ماهيّة ،كما تـقدّم ؛ أو لم يكـن ،كـما فـي الفعليّ في صورة .

ثمّ إنّه ـ تعالىٰ ـ معيّنٌ لكلّ معلول ، فهو من حيثُ إنّه معيّنٌ له عالمٌ به ، وعلمُه عينُ ذاته ، فيعلم الكلّ من حيثيّة هي أنّه معيّنٌ له ، فله صفاتٌ محمولةٌ بها تـصيرُ معلولة معلومة ،كلّ بكلّ أوالكلّ بالكلّ .

فلعلّك دريتَ بمابيّنتهُ الّذي في آخر «الفصل الثالث» : أنّ ماله مـنالصّـفات محمولات ، فله علمٌ محمولٌ يعلمُ به معلومٌ معلومٌ ، واعتبارُ الإجمال يكشفُ قناع الإجمال عن جمال هذا الحال علىٰ أنّ كثرة المحمولات لاتؤرثُ كثرةً في الذّات ، ولايلزم التّسلسل ، لابما سيُشيرُ إليه المصنّفُ ﷺ ، فقط ، بل لوجوه أُخَر وجيهةٍ .

فهذا وجهٌ ، وللحق وجوهٌ ينظرُ إليها من له نظرٌ ينظرُ ، وبها ينكشفُ سِرٌّ فيه أسرارٌ ينبغي سَترُها على الاغيار ، والإسرارُ بها أولىٰ من الإعلان والإظهار .

وعند النّظر إلىٰ وجهه وكشفه يعتري دهشةٌ بلا وحشةٍ في كيفيّة الجلاء والخفاء ، بل الإسرار والإظهار . شعر :

من بيچارهٔ سودازده سرگردانم — كه به اوصافِ خداوند ، سخن چون رانم

من وتوحيد تو ، هيهات ، دلم مى‌لرزد — اين قدر بس كه حديثت به زبان مى‌رانم

بل نقولُ : إنّى أشرتُ بل هديتُ إلىٰ روضة رضيّة فيها شجرةٌ طيّبةٌ بهيّة ، أصلُها ثابتٌ وفرعُها في السّماء ، بل أصلُها ثابتٌ في السّماء ، اعتلىٰ إلىٰ أعلىٰ العُلىٰ ، لها وعليها وبها ثمراتٌ مُثمرةٌ لحياة في جنّاتِ نعيم لذّاتٍ لِذاتٍ لها صفاتٌ لايتأتىٰ اجتناؤها إلّا برياضة بعدَ حرارة شوقيّة مبلّغة محقّقة محقّقة .

فمن ارتاض ونضج وأنضج بها ربما نال منها شيئاً . وأمّا الفضُّ الفجُّ فلاينال إلّاالمثال ولايكشفُهُ المقالُ غيرَ الخيال .

درنيابد حال پخته هيچ خام — پس سخن كوتاه بايد والسّلام

ثمّ أقولُ : يُتصوّرُ تصويرُ كونه ـ تعالىٰ ـ بذاتها علماً بالكلّ بأربع صور : أوّلُها أن يكونَ للمعلولات الممكنة عند الواجب صورٌ هي عوارض تحليليّة ، فلا يلزم ماألزموه علىٰ ظاهر قول الحكماء . وبهذا يتضحُ كلام الشفاء وإشارات الإشارات وإفادات الحكيم الفارابيّ . وثانيها أن يكونَ ذاتُه بذاته علماً ومعلوماً بالذّات لكلّ الممكنات أو لكلّ منها . وثالِثُها أن يصير ذاتهُ ـ تعالىٰ ـ عينَ العالم بكلّ واحد من معلولاته واحداً واحداً بالتّرتيب أو معاً . ورابِعُها أن تكون صورُ المعلومات عنده وبه متعيّنةً .

ولايخفىٰ أنّه يمكنُ حمل كلام المتن علىٰ هذه الوجوه كلّها ، كلٌّ بوجه بل وجوه ؛ لكلّ وجهٌ بوجه وجيه . لكنّه غيرُ خال عن خال مُخِلّ بوجه.[1]

---

۱. بلغت المدارسة عليه في المدرسة ، عمّرها اللهُ بطول عمره العزيز ووفّقنا لاستفادة علمه الغزير والاستكناف بكهفه الحريز. وأنا عبده صدر ابن المصنّف ، رحمهما الله ، في غُرّة ذي القعدة ، سنةَ ۹۴۹.

المطلبُ الرّابعُ

وجهُ العلم بكيفيّة علمه بالأُمور المتغيّرة المتزايلة

وخلاصةُ ماقرّره ﷺ، في هذا المطلب أنّ العلم إنّما يتغيّرُ بتغيّر المعلوم إذا كان زمانيّاً أو انفعاليّاً حادثاً منه. وأمّا إذا لم يكن كذلك فذلك غيرُ لازم. والعلمُ الأزليّ الّذي له ـ تعالىٰ ـ أزلاً أبداً منزّهٌ عن هذا. «وليس عندَ ربّكَ صباحٌ ومساءٌ». ثمّ لنظم الكلام وحُسن النّظام والانتظام أوردَ ماأوردهُ في صورة السّؤال والجوابَ فأفاد قائلاً (٦٩):

فإن قلتَ: لوكان العلمُ بالعالم الموجود، وهو ماسوى الله ـ تعالىٰ ـ من الموجودات. وفيه مايتغيّر، **نفسَ ذاتِ الواجبِ**، أى غير زائد عليه، علىٰ ماأشرنا إليه. **فإذا تغيّر العالمُ**، بتغيّر شيء ممّا فيه، **من حال إلىٰ حال فلايخلو: إمّا أن يتغيّرَ علمُه بالحال السّابق أولم يتغيّر، فإن لم يتغيّر لم يكن مطابقاً للواقع، وإن تغيّر لزم تغيّرُ ذاتهِ**، لعدم زيادة صفاته.

قُلتُ: نَختارُ أنّهُ لم يتغيّر علمُه بِالحال السّابق وَلانُسَلّمُ أنّهُ لم يكن مُطابِقاً لِلواقِع، فَإنّهُ يَعلمُ الحال السّابقَ مِن حَيثُ إنّه في زمانِه، وهو في ذاكالزّمان لم يتبدّل إلىٰ حال آخر، مَثلاً نَعلمُ من اقتضاء ذاته أزلاً وأبداً أنّ العالمَ وكلّ جزء منهُ في كلّ جزء من أجزاء الزّمان وفي كلّ مِن آناتِه بأيّ صفةٍ وعلم من السّبب المقتضي لتلك الأحوال، وهذا العلمُ لايتبدّلُ بتبدّل العالم. نعم إذا علم أحوال العالم من حيثُ حصولها فيه يختلفُ العلمُ باختلافها.

وإلىٰ هذا أشار المعلّم الثاني في الفصوص بقوله: «كلُّ كلّيّ وجزئيّ ظاهرٌ عن ظاهريّة الأوّل. لكن لايظهرُ له شيءٌ مِنهما عَن ذواتِها داخلةً في الزّمان والآن، بل عن ذاته والتّرتيب عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية داخلة في الزّمان أو الآن.»

فإذن، علمُهُ بكلّ واحد واحد من معلولاته نفسُ ذاته، ويلزمُ من ذلك أن يعلم كلّ واحد واحد من الموجودات الخارجيّة والذّهنيّة، كليّاً كان أوجزئيّاً، مع جميع ماهو

عليه من الصّفات والأحوال والأوقات الواقعة الّتي هو فيها علماً أزليّاً أبديّاً غيرَ متغيّر ؛ لأنّ جميعَ هذه الأُمور معلولة لذاته البريء عن التغيّر .

حاصلُ السّؤال أنّ بعضَ معلوماته متغيّرٌ قطعاً ، فالعلمُ بذلك المعلوم المتغيّر إن كان متغيّراً بحسب تغيّره ليطابقهُ دائماً لزم التغيّرُ في ذاته ، لمامرّ آنِفاً ، مِن عدم زياة صفاته ، وإن لم يكن متغيّراً لم يكن مُطابقاً دائماً ، فانقلب علمهُ جهلاً حيناً .

ولايخفىٰ وجوهُ الجواب عن هذا السّؤال ، إلّا أنّ الأُستادﷺ ، أفاد وجهاً يُستفادُ من كلام بعض الحكماء الكرام . ومُحصّلهُ : منعُ كلّيّة الملازمة والتّنبيه علىٰ صدقِها في العلوم الزّمانيّة الحادثة زماناً وكذبِها ، وعدمُ اللّزوم في العلوم الغير الزّمانيّة ، وعلمُه الأزليّ غيرُ زمانيّ ، فلم يلزم من تغيّر المعلوم تغيّرُ علمه الأزل .

و توضيحُ الكلام في المرام : أنّ السّائل : إن أراد بعلمه ـ الّذي حسبه متغيّراً لازماً تغيّرُهُ بتغيّر المعلوم ـ العلمَ الأزليّ ، فاللّزومُ ممنوعٌ ؛ فإنّ هذا العلم غيرُ زمانيّ ، وليس في الأزل مستقبل ولاماض ولاحال حاضر يغيبُ ؛ وإن أراد علمَه مطلقاً بإضافات وتعلّقات : فلو سُلّم أنّ تغيّر المعلوم يستلزم تغيّره ، فلانُسلّمُ أن تغيّره مستلزم لتغيّر في الذّات أو الصّفات . ومامنعوا تغيّرها هى الحقيقيّات .

ثمّ الّذي ينبغي أن يُتنبّهَ له ولايُغفَلَ عنه : أنّه يُمكنُ تقريرُ السّؤال بوجهين :

أوّلهُما : أنّ المعلوم الموجود في الخارج تتغيّرُ حالاتهُ وصفاتهُ . فلو لم يتغيّر العلمُ به لزم الجهلُ وإن تغيّر تغيّر العالمُ ذاتاً ،كما تغيّر العالمُ أجزاءً وصفاتٍ .

وثانيهما : أنّ المعلومَ مطلقاً موجوداً أو موهوماً متغيّرٌ ، فتغيّرُ العلم به مستلزمٌ لتغيّر العالم وعدمُ تغيّره للجهل . فالأُستادُﷺ ، أشار إلىٰ الوجه الأوّل ، حيث اعتبر العالم وأراد به ماسوى الله من الموجودات الخارجيّة المشاهدة ، ولوّح إلىٰ تغيّر ذاتٍ باق أحوالها وصفاتها . فأجاب بما قرّره وحصّلناه .

ولايخفىٰ على الأذكياء : أنّ هذا الجوابَ لايتأتىٰ علىٰ تقرير السّؤال بالوجه الثّاني ، فإنّه حينئذ شامل للزمان الموهوم وآناته . فللسّائل أن يعود ويقول : إنّه إن

لم يعلم الزّمان الحاضر بحضوره لزم الجهل ، وكذا إن علم ولم يعلم الغيبة والمُضيّ ، وإن علمهُ تغيّرَ علمُه .

وبهذا الّذي حرّرناه يظهرُ ضعفُ قول من قال :

«فإن قيل : إذا كان علمهُ ـ تعالىٰ ـ عينَ ذاته ، وهو عالم بالمتغيرات ، فإذا تغيّر حال المعلوم ولم يتغيّر علمهُ لزم الجهلُ ، لعدم مطابقة علمه ـ تعالىٰ ـ بالواقع ، وإن تغيّر لزم منه تغيّرُ ذاته .

قلتُ : إنّه ـ تعالىٰ ـ يعلم المتغيّرات علىٰ وجه لايتطرق إليه تغيّرٌ ، مع كونه مطابقاً للواقع . مثلاً يعلم أنّ الحادث الفلانيّ يوجد في الآن الفلانيّ أو الزّمان الفلانيّ ويُعدَمُ في الآن أوالزّمان الّذي بعده ، وهكذا في سائر الحوادث ؛ فإنّه ـ تعالىٰ ـ يعلمها بعلم إجماليّ هو عينُ ذاته علىٰ وجه لايتطرق اليه تبدّل ،كما في علمنا الإجماليّ بالأُمور المترتّبة المتعاقبة ، وإنّما يلزم التّغيّرُ فيه لوكان علمُه ـ تعالىٰ ـ بسبب حضوره في الآن أوالزّمان ، مثل أن تعلم أنّ زيداً (٧٠) قائم الآن . ثم إذا قعد فلابدّ أن تعلم أنّه قاعد الآن ، وإلّا كنتَ جاهلاً بحاله وكان استمرارُ علمك بقيامه جهلاً .

وأمّا إذا فرضنا أن تعلم أنّ زيداً في ذلك الآن أو في ذلك البعض من الزّمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ، ولم يُعيّن الآنُ والزّمانُ بالحضور عندك ، بل الأسباب المقتضية له ، وهكذا جميع الأحوال ، فلايلزمُ فيه تغيّر وتبدّل أصلاً .

ويمكنُ تمثيلهُ للتوضيح تارةً بعلمنا بأحوال الأُمور المترتّبة المتعاقبة السّابقة ، فإنّ ذلك العلم لايتغيّر أصلاً ؛ وأُخرىٰ بأنّا نفرضُ أحداً منّا اطّلع على الأحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطّلاع على الأسباب المؤدّية إليها ،كما في المنجّم المطّلع على الأوضاع المتعاقبة المترتبة بحسب الحساب لم يكن في هذا العلم تغيّرٌ أصلاً . وهذا ممّا لايشتبهُ علىٰ ذي فطنة . وقد أوضحناه في رسائلنا

وتعليقاتنا بأمثلة أُخرىٰ» . انتهىٰ كلامه .[۱]

وأقولُ : إنّ جوابه هذا الّذي أخذه من غيره ، ومافهمه علىٰ وجهه كالسّؤال ، وعلىٰ ماقرّره وحرّره لايدفع السّؤال ولايرتفع الإشكال ؛ إذ بعدَ الإعراض عمّا فيه والإغماض عن مفاتح مطاويه ، غايةُ مالزم ممّا صوّره وتصوّره في تصويره تصويرٌ تصوّر بصورة لايتغيّرُ في تصوّر متصوّره .

ولايخفىٰ علىٰ مَن له تصوّرٌ أنّه لايكفىٰ هذا في ردّ الإيراد على الإجمال الّذي قرّره ، حيثُ أراد المُورِدُ أنّه ـ تعالىٰ ـ إذا كانَ عالماً بجميع الأشياء علىٰ ماهي عليها لزم أن يعلم الحادثَ في آن أو زمان بأنّه حدث فيه ، والآنَ والزّمانَ بأنّه حضر أو لم يحضر بعدُ ؛ فإن لم يعلم الحضورَ لزم الجهلُ ، وإن علم ولم يعلم المضيّ لزم مالزم أوّلاً . وإن علم تغيّر علمُه .

فظاهرٌ أنّ الجوابَ بأنّه يعلم الموجودَ في الآن والحاصل في الزّمان لايدفعُ هذا السّؤال ؛ فإنّ السائل يسألُ عن علمه بحضور الزّمان ، لاعن علمه بالحاضر في الزّمان ، فتصويرُ عدم تغيّر تصوّر الثّاني لايغنيه ولاينفعه ولايقنيه ، بل عليه تصويرُ صورة لايتغيّر فيها التّصوّر الأوّل وما صوّره وتصوّره . ثمّ الحصرُ الّذي ادّعاهُ في قوله : «إنّما يلزمُ التّغيّرُ لوكان علمهُ بسببِ حضوره في الآن أوالزّمان» باطلٌ ممنوع ، بل علمه بالحضور مستلزم للتغيّر ، وإن لم يعلم الحضور لزم الجهلُ .

لايقال : إنّه غيرُ زمانيّ ولامتغيّر ، فيكيف يحضر الزّمان عنده ويغيبُ .

لأنّا نقولُ : حضورُ الزّمان وغيبتهُ بتغيّر الزّمان ، لابتغيّره علىٰ مايُحقّقهُ المُصنّف ﷺ ، في المطلب السادس .[۲]

---

۱. الدواني ، اثبات الواجب الجديد ، ص ۱۵۰ .

۲. بلغت الاستفادة عنه ـ خلّد الله ـ تعالىٰ ـ ظلال إفضاله بأتمّ الظّلّ . وأنا عبده صدر .

المطلبُ الخامسُ

في كيفيّةِ علمهِ بما لايتناهىٰ

وأورد هذا أيضاً في صورة السّؤال والجواب ، مرتبطاً بما سبق ، فإنّه لايذهبُ عليك أنّ في قول الفارابيّ : «التّرتيبُ الّذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية» ، إشعاراً بتسليم إحاطته بما لايتناهىٰ وتحقيق التّسلسل بوجه مّا . قال الإمام : «هذا ممّا يَسُدُّ بابَ إثباتِ الصّانع تعالىٰ . والّذي عوّل عليه أبوعليّ في كتاب الشفاء ، من «أنّ المراتبَ هناك بالقوّة لابالفعل» ، غيرُ نافع ، بل ضارٌّ لهم ، إذ يلزمُهم كونُ واجب الوجود بالقوّة من بعض الوجوه» هذا تمام كلام الإمام في هذا المقام . ولايخفىٰ مافيه . وربما يُقال : «إنّ هذا التّسلسل من جانب المعلول ، وهو غيرُ ممتنع» . وفيه مافيه . والمصنّف ﷺ ، حيث أراد أن يُشيرَ إلىٰ ماهو الصّواب عنده من الجواب قرّر السّؤال أوّلاً فقال :

فَإن قُلتَ : لاشَكّ أنّ له ـ تعالىٰ ـ معلولاتٍ مترتّبةً مبتدأةً منه ذاهبةً من جانِب الأبد إلىٰ غير النّهاية . وهٰذه السّلسلةُ وإن لم تكن مُجتمعةً في الوجود ، لحدوث بعض آحادها بعدَ بعض . لكن علمه ـ تعالىٰ ـ بآحادها سلسلة مترتّبة موجودة معاً ، لأنّه يَعلمُها أزلاً وأبداً ، فيلزمُ التّسلسلُ ـ علىٰ ماأشار إليه المعلّمُ الثاني بقوله : «التّرتبُ الّذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية .»

والجوابُ المنقّحُ أنّ قولَهُ : «لكن علمه ـ تعالىٰ ـ بأحادها سلسلة موجودة مترتّبة» ، ممنوعٌ . وإنّما اللّازمُ تعلّقُ علمه بالسّلسلة وإحاطتُهُ بها ، (٧١) لااشتمالُهُ عليها ، فإنّه ممنوعٌ ، لأُمور : مِنها : أنّ تعدّدَ العلوم لايستلزمُ تعدّدَ العلم ، لمامرّ غيرَ مرّةٍ . ومِنها : أنّ تكثّرَهُ بالقوّة ، علىٰ ماأشرنا إليه في المطلب الثّالث . ولعلّ الشّيخَ ـ فيما نقله الإمام عنه ـ أشار إلىٰ هذا ، لاإلىٰ مافهموه . ومِنها : مامرّ في المطلب الثّالث . إلّا أنّ المصنّفَ ﷺ ، سلّم التّسلسل مُماشاةً مع ظاهر عبارة الفصوص ، ثمّ وجّهه بالشّهود . ثمّ أشار إلىٰ نكتة في جواز هذا التّسلسل ، فقال :

قُلتُ : هذا التّسلسلُ ليسَ بِمَستنكر . قال المُعلّم الثاني في الفصوص : «امتنعَ

مالا يتناهىٰ لا في كلّ شيء ، بل في الخلق وماله مكانة ، وحيثُ في الأمر فهناك من غير المتناهي كم شئت» .

أقولُ : السرُّ في جواز التّسلسل هُناك أنّ التّعدّدَ والتميّز هُناك إنّما هو بِحسبِ إدراكِ العالِم وَاعتباره ، وَلا يلزمُ مِنَ التّعدُّدِ وَالامتيازِ عِندَ العالمِ التّعدّدُ والامتيازُ في نَفس الأمر ، لِجواز أن تَعلمَ أُموراً كثيرةً بِصُورة واحدة ، كما في العِلم الإجماليّ ، حَسَبما حقّقَ في موضعِه . ألا ترىٰ أنّ شَريكَ الباري وَالخلأ مُتميّزٌ متعدّدٌ عندنا ، وَلا يكونُ شيء منهما في نَفس الأمر . ومانحنُ فيه مِن هذا القبيل ؛ فَإنّ الأوّل يَعلمُ بِعلم واحِد هو نفسُ ذاته ، جَميعَ مَعلولاته وَيتميّزُ ويتكثّرُ عِندَهُ بِذلك ، فَلايكونُ في هذه المرتبة في نَفس الأمر إلّا أمرٌ واحدٌ ؛ والتّسلسلُ الممتنعُ هو ترتّبُ أُمور غير متناهية في نَفس الأمر .

فإن قلتَ : قولهُ : «بعلم واحد هو نفسُ ذاته» ، يَتَنصَّصُ بصورة من الصّور الّتى صوّرتَها في المطلب الثّالث ، فكيف حملت عبارته هناك علىٰ كلّ منها .

قلتُ : التّنصيصُ ممنوعٌ ، والمستندُ على الثاني والثالث باطل . وأمّا على الأوّل والرّابع فلأنّ الصّور أوالصّور المتعيّنة وإن كانت عارضة إلّا أنّها من الذّات في الذّات غيرُ خارجة ولامغايرة وجوداً . ولهذا يكونُ العلمُ بالذات علماً بها ، إلّا أنّه لمنع التّسلسل ـ علىٰ ما قرّره ـ ربما يعتبر التعيّنُ بوحدة فيه ؛ وفيه مافيه . علىٰ أنّ ظاهرَالعبارة المنقولة بظاهرها يُنافيه . ولايخفىٰ ماله وفيه من وجوه التّوجيه .

ثمّ أقولُ : قرّرتُم فيما قدّمتُم أنّ في العلّة مايُعيّنُ المعلول بوجه لايشاركه غيرُه ولهذا لزم علىٰ ماتقدّم أن يكونَ العلمُ بها مستلزماً للعلم به .

فإن كان الواجبُ علّةً لكلّ واحد من الممكنات ويكونُ كلّ منها متعيناً به لزمَ أن يكونَ فيه كثرةٌ تتعيّنُ بكلّ كلّ من المعلومات ، فإنّ مايتعيّن به أحدُ المتغايرين مغايرٌ لما يتعيّنُ به الآخرُ ، والقدرةُ علىٰ هذا غيرُ القدرة على ذاك ، فلزم الكثرةُ بغير نهاية في القدرة . والمُعيّناتُ الّتي هي المعلومات بالذّات ، لما عُلِمَ فيما سبق من المعلومات .

وإن كان علّةً لواحد من الممكنات فيعلمهُ ، ثمّ من العلم به يعلم معلوله ، وهكذا ، فلزوم الكثرة أظهر وأجلىٰ . ولعلّ الحكماء التزموا الكثرةَ بغير نهاية في

هذاالأمر ، لأنه في الأمر دونَ الخلق ، علىٰ ماهو الظّاهرُ من نصوص الفصوص ، ولايجرى فيها التّطبيق ، لعدم ترتّبها .

وفي هذا سرٌّ سرّيّ هو أنّه ـ تعالىٰ ـ قادرٌ بذاته علىٰ كلّ مقدور معيّن لكلّ ممكن معلوم لابتوسّط حتىٰ يلزم ترتّبٌ ، ولايلزم توقّف القدرة على القدرة لوتوقّف المقدورُ على المقدور . فتنبّه له ، فإنّه مع أنّه جليّ خفيٌّ .

ثمّ لتصوير الكثرة في هذه الصّورة بوجه يمكنُ أن يُستفاد من أُصول أصّلها الأُستاد ﷺ ، فأقولُ : إنّ الكثرة قد تكون في الذّات وقد تكون في الصّفات ، فكلٌّ منهما إمّا بالمحمولات أو بغيرها . فالكثرةُ في الذّات بغير المحمولات هي الكثرةُ بالأجزاء الخارجيّة ، وفيها بالمحمولات بالأجزاء المحمولة العقليّة ، كالجنس والفصل ؛ والكثرةُ في الصّفات بغير المحمولات بقيام صفات زائدة حالّة ، وبالمحمولات هي أن تصدق علىٰ ذات محمولات كثيرة . فهذا نحوٌ من أنحاء الكثرة ، والموضوعُ يتكثّر بها وإن لم يقم به صفة زائدة ، لماقرّره ، من أنّ صدقَ المحمول أو المشتقّ لايستلزمُ قيام المبدأ .

وكما أنّ كلّاً من الأجزاء المحمولة يصحُّ أن يكون منشأً ومظهراً لمايغايرُ مانشأ وظهر من الجزء الآخر ، كذلك يصحُّ أن يكونَ كلّ من الصّفات المحمولة منشئاً ومظهراً ومُظهرَاً لأمر آخَر وحالة أُخرىٰ . وتكثّرُ المحمولات لايستلزمُ كثرةً في نفس الذّات ؛ فإنّ الذّات الواحدة البسيطة علم وعالم ومعلوم (٧٢) وكثرةُ هذه المحمولات لاتستلزم كثرةً في الذّات ، ولااستحالةَ في أن يكون كلّ منها منشئاً ومظهراً ومُظهِراً لحالة أُخرىٰ ، والواجب ـ تعالىٰ ـ منزّهٌ عن الكثرة في الذّات مطلقاً ، لمافصّل في الفصل الثّاني ، وعن الكثرة في الصّفات تغيّر المحمولات ، وهو الثّالثة بالثالث . وأمّا الكثرةُ بالرّابعة فواقعة ، لأنّه ـ تعالىٰ ـ عالم قادر حيّ مريد خالق سميع بصير رازق متكلّم ، إلىٰ غير ذلك .

فإن قلتَ : إذا جاز أن يكونَ مثلُ هذه الصّفات مَظهراً ومُظهِراً لأمر ، فلم لايجوز أن يصدر عنه ـ تعالىٰ ـ أُمورٌ كثيرةٌ مرّةً؟

قلتُ : مَن ذاالّذي يمنعُ ذلك ؟ والحقّ أنّه كذلك ، فإنّ الحقّ أنّالحقّ حقيقٌ بأن يكونَ محققاً لكلّ حقيقة . وأهلُ الحقّ والتّحقيق من الحكماء من قال : إن سألتَ الحقّ فلامؤثّر في الوجود إلّا اللهُ . إلّا أنّ المشهورَ عند جمهور المتأخّرين من الحكماء أنّه ـ تعالىٰ ـ أوجد أوّلاً ، عقلاً . وربما يروىٰ في هذا حديثٌ ، هو : «أوّلُ ماخلق الله ـ تعالىٰ ـ العقلُ» ، والمحدّثون المحدثون حملوه علىٰ عقل الإنسان .

وممّا يمكنُ أن يويّدَ به هذا أنّ الحديثَ لايردُ علىٰ اصطلاح الحكماء . والعرفاء العلماء منالحكماء استدلّوا على دعواهم المشهور منهم بما استدلّوا . وليس هذا مقرّ تقريره . إلاّ أنّ النّاظرين في كلامهم المنتحلين لمطلبهم ومرامهم حملوا شيئاً من كلامهم علىٰ دليل ، حاصله : أنّ الحاصل من الأوّل أوّلاً يجبُ أن يكونَ واحداً مستقلّ الوجود والتأثير ، وغيرُ العقل لايكونُ كذلك .

ثمّ قومٌ من المتأخّرين المتكلمين اعترضوا عليهم ، فقالوا : إنّ هٰؤلاء الحكماء جوّزوا أن يصدر عن العقل ـ من حيثُ إنّه ممكنٌ ـ أمرٌ كالفلك ، ومن حيثُ إنّه واجبٌ بالغير أمرٌ ، كعقل آخَر ، فلم لايجوز أن يصدر عنالواجب أمران بحيثيّتين وجهتين لذلك ؛ إذ فيه أمثال ذلك منالجهات والحيثيّات .

ثمّ إنّ المحقق الطوسيّ أجاب عن هذا نصرةً للحكماء : بأن ليس للواجب ـ تعالىٰ ـ قبل صدور الأشياء وحصولها هذه الحيثيّاتُ وأمثالُها ، بخلاف العقل الممكن ، فإنّ له هذه ، حيثُ يُحقّق غيرَه ، فصحّ اتّصافه بصفات إضافيّة وسلبيّة واعتباريّة عقليّة ، والواجبُ قبل كلّ شيء ليس له شيء من هذه ، فلايصدرُ عنه ـ تعالىٰ ـ كثيرٌ .

هذا تنقيحُ ماقرّره . ومن تأخّر عنه ردّ عليه بالمنع . وأجاب أيضاً بوجه آخر لايُحمَلُ عليه كلام الحكماء ؛ فكأنّه تسليمٌ للسّؤال واعترافٌ بأنّ صدور الكثرة عنالعقل ليس علىٰ ماذكروه وصرّحوا به ، ولنَعُد إلىٰ ماكنّا بصدده .[1]

---

۱. بلغت المدارسة في خدمته ، أبّده اللهُ لنشر العلوم وتشحيذ الفهوم ، وأنا ابنه محمّد بن منصورٌ ، رحمه الله .

المطلبُ السّادسُ

كيفيّة علمه بالجزئيّات

إنّ الإمام الرّازيّ نقل عن بعض قدماء الحكماء أنّه ـ تعالىٰ ـ غيرُ عالم بالجزئيّات ، سيّما الجسمانيّات بحسب مقاديرها ، فقال : إنّ الفلاسفة احتجّوا علىٰ دعواهم بوجوه .

أوّلُها : أنّه لوعلم الجزئيّ الجسمانيّ بوجه جزئيّ لزم أن يكون جسمانيّاً ، بناءً علىٰ ماقرّروه ، من أنّ العلم بالجزئيّ الجسمانيّ المتشكّل لايتصوّر إلّا بصورة جسمانيّة في آلة جسمانيّة ، لما هو المشهور عند الجمهور ، من حديث المربّع المجنّح .

وثانيها : أنّه لوعلم الجزئيّ بوجه جزئيّ لماكثرت المقابح والمفاسد والظّلم في العالم إن كان قادراً علىٰ دفعها ورفعها ، إلاّ لزم العجز والاضطرار . وهذا أقبحُ من الغفلة وعدم العلم بها . الايُرىٰ أنّ المَلِك العالم بالظّلم الواقع في ملكه القادر علىٰ دفعه أظلمُ ممّن لايعلمُ .

وثالثُها : أنّ العلم بالشّيء صورة مُطابقة له ، ومطابقة الصّورة موقوفة علىٰ وجود ذي الصّورة . ولايُنتقضُ هذا بالكليّات والماهيّات الكليّة حيثُ لايلزمُ مطابقتُها لما لم يوجد ، فإنّ الطّبائع الكلّيّة موجودة دائماً ، بخلاف الجزئيّات ؛ فإنّ العلم بأنّ زيداً جالسٌ في هذا المكان يمتنع حصوله وتطابقه إلّا بعد كونه جالساً .

هذا تمامُ دلائل القدماء علىٰ نفي علمه بالجزئيّات . والمتكلمون لهذا أنكروا عليهم وكفّروهُم وتكلّموا في دلائلهم بما هو أضعفُ منها . فلنُعرض عن هذا .

ولايخفىٰ أنّه ، بماقرّره الأُستاذُ ﷺ ، في علمه ، يمكنُ أن يُجابَ عن الأوّل ، بوجه وجيه دونَ ماتكلّفه المتكلّمُ وتكلّم به من التوجيه . وأمّا الثاني ، فجوابُه علىٰ رأي كلّ فرقة ظاهرٌ ، كلٌّ بوجه . وأمّا الثّالثُ ، فضعفهُ أظهرُ من أن يخفىٰ علىٰ أحد من العقلاء ، فضلاً عن الفضلاء والعلماء (٧٣) سيّما العرفاء الحكماء .

ولهذا صرّح الحكيم الفارابيّ والشّيخ الرّئيس أبوعليّ بن سينا : بأنّه يعلمُ

المعلوماتِ كلّها ـ «ولا يعزبُ عن علمه مثقالُ ذرّة في الأرض ولا في السّماء» ـ إلّا أنّهُ أشار إلىٰ أنّه يعلمُ الجزئيّات بوجه كلّيّ . وقرّر هذا بمافسّره العلّامة المحقق الطوسيّ بوجه والسّيدُ الأُستاذُ ، سندُ المحقّقين بوجه آخر ، محصّلهُ : أنّ الاختلافَ بالجزئيّة والكليّة إنّما هو لاختلاف الملاحظة دونَ الملاحظ . فحيثُ حكم الغزاليّ بتكفيرالحكيمين أبونصر الفارابيّ وأبوعليّ بن سينا البخاريّ بنفي علمه بالجزئيّات، ردّ عليه الأستاد ﷺ ، بأن تكفيرهما بهذا ليس بذاك ، على ماسيقرّرهُ ويحقّقهُ .

فلنُقرّر أوّلاً لشرح كلامه كلاماً ، فنقولُ : في هذا المقام خلافٌ بينَ الحكماء وأرباب الكلام . وذلك أنّ المتكلّمين قالوا إنّ الباري ـ تعالىٰ ـ يعلمُ الحالات اليوميّة علىٰالوجه الّذي يعلمُ أحدُنا أنّه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجوداً قبله ويمكنُ أن يوجد بعده أو لايوجد ، أولم يعلمه أوّلاً بوجه جزئيّ .

ثمّ إذا نُبّهُوا بوجوب تغيّر العلم بالمتغيّرات حسبَ تغيّرها ، أُلزِمَ بعضُهم جوازَ التغيّر في صفات الله ـ تعالىٰ ـ أو في بعضها . فقال القائلون بالإضافات فقط : إنّ تغيّر الإضافات لله ـ تعالىٰ ـ جائزٌ عند جميع العقلاء ، كالخالقيّة والرّازقيّة بالإضافة إلىٰ كلّ شخص . وقال غيرُهم : يجوزُ أن يكون ذاته محلّاً للحوادث ، كماجوّز طائفةٌ من الحكماء كونَهُ محلّاً قابلاً لصور المعلومات الغير المتغيّرة . ومَن لم يجوّز التّغيّر في صفاته عاند في هذا الموضع وأنكر التغيّرَ أصلاً وقال : العلمُ بما سيوجد هوالعلمُ بوجوده حين وجد . وهذه المباحثاتُ والمشاجراتُ إنّما نشأت من اعتقادهم وتقريرهم أنّ العلم بالجزئيّ بالوجه الجزئيّ مستلزمٌ للتغيّر .

وأمّا الحكماء فالمنقول من قدمائهم إنكارُ علمه بالجزئيّات ، كماتقدّم ؛ والمتأخّرونَ منهُم افترقوا فرقتين ، فرقةٌ قالوا : إنّه يعلمُ جميعَ الجزئيّات بوجه كلّيّ ، وفرقةٌ كالمتكلّمين اعترفوا بأنّه يعلم الجزئيّات بوجه جزئيّ متغيّر ، قالوا : كلُّ موجود فهو في سلسلة الحاجة إليه ـ تعالىٰ ـ الّذي هو مبدأه وعلّتهُ الأُولىٰ . والعلمُ التّامُّ بالعلّة مستلزمٌ للعلم بالمعلول ، وأنّ علم الباري بذاته أتمّ العلوم .

فأنتُم بينَ أن تعترفوا أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات علىٰالوجه الجزئيّ متغيّرٌ ،

وبينَ أن تُقرّوا بانثلام إحدى المقدّمات المذكورة ، إذ من الممتنع أن يُستثنىٰ من الأحكام العقليّة بعضُ جزئيّاتها الدّاخلة فيها ، كما يُستثنىٰ في الأحكام النّقليّة ؛ لتعارض الأدلّة السّمعيّة .

والمصنّفُ ﷺ ، أشار إلىٰ هذا ، مع جواب حقّقه ، بعد ردّ ما أورده غيرهُ ، وحصّله ولخصّه . ومحصّلُ ماحصّله ولخصّه جواباً : أنّ العلم التّامّ بالعلّة مستلزمٌ للعلم التّامّ بالمعلول ، لكنّ العلم التامّ بالمعلول لايستلزمُ أن يكون بكلّ وجه وجميع وجوه ملاحظته ، فهو عالمٌ بكلّ جزئيّ ، لكن لابوجهٍ جزئيّ ، فقال :

لايُقال : ذلك مُنافٍ لماذهب إليه الحكماء ، من أنّ الأوّل ـ تعالىٰ ـ عالمٌ بالجزئيّات بالوجه الكليّ لابالوجه الجزئيّ ، إذ لايمكنُ أن يُنكر وجودُ الجزئيّات على الوجوه الجزئيّة ، وكلّ موجود فهو في سلسلة الحاجة مستندة إلى الباري الّذي هو مبدأه وعلّته الأولىٰ ، فتكون الجزئيّاتُ على الوجوه الجزئيّة مستندة إليه أيضاً . فلو صحّ ما قرّرتُم ، من أنّه ـ تعالىٰ ـ عالمٌ بكلّ ماهو مستندٌ إليه لكان عالماً بالجزئيّات علىٰ الوجوه الجزئيّة ، إذ من الممتنع أن يُستنثىٰ من الأحكام العقليّة بعضُ جزئيّاتها .

لا لما قيل من : «أنّ المُدرِكَ إذا كانَ متعلّقاً بزمان أو مكان فإنّما يكونُ الإدراكُ منه بآلة جسمانيّة لاغيرُ ، كالحواسّ الظّاهرة والباطنة ، فإنّه يدركُ المتغيّرات الحاضرة في زمانه ويَحكمُ بوجودها ويفوتُ عنه مايكونُ وجودهُ في غير ذلك الزّمان ويحكمُ بعدمه . بل يقولُ : إنّه كان أويكون وليس الآن ويدرك المتكثّرات الّتي يمكنُ أن يُشيرَ إليها ويحكم عليها بأنّها في أيّ جهة منه وعلىٰ أيّ مسافة إن بعد عنه .

وأمّا المُدرِكُ الّذي لايكون كذلك ويكون إدراكهُ تامّاً ، فإنّه يكون مُحيطاً بالكلّ ، عالماً بأنّ أيّ حادث يوجدُ في أيّ زمان من الأزمنة وكم يكونُ من المدّة بينه وبين الحادث الّذي يتقدّمهُ أو يتأخّرُ عنه ، ولايحكمُ بالعدم علىٰ شيء من ذلك بل بدلَ ما يحكم المُدرِكُ الأوّل بأنّ الماضي ليس موجوداً في الحال يحكمُ هو بأنّ

(۷۴) كلّ موجود في زمان معيّن لايكونُ موجوداً في غيره من الأزمنة الّتى تكون قبله أو بعده ، ويكونُ عالماً بأنّ أيَّ شخص في أيّ جزء يوجد من المكان ، وأيَّ نسبة بينه وبين ماعداه ممّا يقعُ في جميع جهاته ، وكم الأبعادُ بينها على الوجه المطابق للوجود ، ولايحكم علىٰ شيء بأنّه موجودٌ الآنَ أو معدومٌ ، أو موجودٌ هناك أو معدوم ، أو غائب أو حاضر ؛ لأنّه ليسَ بزمانيّ ولامكانيّ ، بل نسبةُ جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبةٌ واحدةٌ .

وإنّما يختصُّ بالآن أو بهذا المكان أو ذلك الزّمان أو بالحضور والغيبة أو بأنّ هذا الجسمَ قُدّامىّ أو خلفىّ أو فوقىّ أو تحتيٌّ مَن هو زمانيّ أو مكانيّ ؛ وعلمهُ بجميع الموجودات أتمُّ العلوم وأكملُها ... .

وأمّا العلمُ بالجزئيّاتُ على الوجه الجزئيّ المذكور فهو إنّما يصحُّ لمن يُدرِكُ إدراكاً حِسّيّاً في وقت معيّن ومكان معيّن . ألاترىٰ أنّ الباري ـ تعالىٰ ـ عالمٌ بالمذوقات والملموسات والمشمومات ، ولايُقالُ : إنّه ذائقٌ أو شامٌّ أو لامسٌ ، لأنّه مُنزّهٌ من أن يكونَ له حواسُّ جسمانيّةٌ ولايَثلمُ ذلك في تنزّهه ، بل يُؤكّدهُ ، فكذا نفيُ العلم بالجزئيّات المُشخّصة على الوجه المُدرَكِ بالآلات الجسمانيّة عنه لايَثلمُ تنزّهُه ، بل يؤكّده» .[1]

هذا ماقيل . وإنّما قلنا : «لا لماقيل» ، لأنّه منظورٌ فيه :

أمّا أوّلاً ، فلأنّ فيه اعترافاً بأنّ بعضَ معلوماته ـ وهوالجزئيّات المشخّصة علىٰ وجه يدرك بالآلات الجسمانيّة ـ غيرُ معلوم له . وذلك مُنافٍ لماتقرّر ، من أنّ علمه بكلّ واحد منها عينُ ذاته ، وهذا بالحقيقة تسليمه الإيرادَ.[2]

وأمّا ثانياً ، فلأنّ ماادّعاه ـ من أنّ المُدرَك لابآلة جسمانيّة غيرُ زمانيّ ـ ظاهرُ البُطلان ، فإنّ نسبة الزّمانيّات إلى الزّمان بالمعيّة في الوجود ، سواء كان

---

۱. الطوسيّ ، شرح رسالة العلم ، ص ۳۹.

۲. بلغت الاستفادةُ من المصنّف ـ خلّد الله ظلال إفاداته . وأنا ابنُ المصنّف وسبط الماتن صدرالدين ، رحمه الله .

منطبقاً عليه ، كالحركة ، أو غير منطبق ، كالأجسام ، في زمان لاتَكونُ متغيّرةً فيه . ولاشكّ أنّ المجرّدَ المدركَ لابآلة جسمانيّة ، مع أنّه بريءٌ من التّغيّر ، يصدقُ عليه أنّه مع الزّمان في الوجود .

ولاخفاء في أنّ نسبتهُ إليه ليست نسبةً واحدةً ؛ فإنّ اختلافَ نسبة الشّيء إلى الزّمان يكون علىٰ وجهين : أحدهما باختلاف ذلك الشّيء ، كالحادث اليوميّ ، فإنّه في اليوم ، لكونه معه في الوجود لافي الماضي ، لفقدانه فيه ، والثّاني باختلاف الزّمان كالفلك ، فإنّه اليوم في اليوم ، لكونه معه في الوجود دونَ الغد ، لفقدان الغد ، لالفقدانه ، واختلاف نسبة أجزاء الزّمان إلى المجرّد المذكور من هذا القبيل ، فإنّه في اليوم في الحال ، لكونه معه في الوجود ، لافي الماضي والمستقبل ، لفقدانهما حينئذ لا لفقدانه ، وفي الزّمان الماضي كان فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانها .

وأمّا ثالِثاً ، فلأنّ قوله : «لايَحكمُ بالعدم علىٰ شيء من ذلك» غيرُ مطلوب . وكذا قوله : «لايحكم علىٰ شيء بأنّه موجود الآن أو معدوم» غيرُمطلوب ؛ إذ قد عرفتَ أنّ نسبته إلىٰ أجزاء الزّمان تختلفُ باختلاف أجزائه ، فلم لايجوزُ أن يَحكمَ بعدم ماهو معدوم في الحال مع علمه بأنّه كان في الماضي أو يكون في المستقبل ؛ كما أنّا نحكمَ بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم ؛ وأن يحكمَ بأنّ شيئاً مّا موجود في الآن حينَ كونه مع هذا الآن في الوجود دونَ آخر ، فإنّ الإشارةَ إلى الآن ليست حسّيّةً حتّىٰ يُقالَ : ماهو بريءٌ عن الحاسّة لايصلحُ لأن نُشيرَ إليه .

وأمّا قوله : «لانحكمُ علىٰ شيء بأنّه موجودٌ هناك أو معدومٌ» ؛

فإن أرادَ بلفظ «هناك» الإشارةَ إلىٰ مكان قريب من مكان المجرّد فممنوعٌ ، لأنّه ليس له مكانٌ ، فلايكونُ مكانٌ قريبٌ من مكانه . لكنّا أيضاً لانحكمُ علىٰ شيء بأنّه موجود هناك مشيراً إلىٰ مكان قريب من مكان المجرّد المذكور ؛

وإن أراد الإشارة إلىٰ مكان قريب من مكاننا فلم لايجوزُ أن نُشيرَ إليه إشارةً عقليّةً ، فإنّ الإشارةَ ليست حسيّةً حتّىٰ لايقدرَ أن يُشيرَ إليه فاقدُ الحواسّ ، بل عقليّةً . ولمّا كان الآنُ معلوماً لهذا المُدرِك فلم لايجوزُ أن يُشير إليه إشارةً عقليّة ؟ لابدّ

لنفي ذلك من دليل .

بل لأنّا نقولُ : مراد الحكماءُ بقولهم : «الواجبُ عالمٌ بالجزئيّات بالوجه الكلّيّ كما يتبادرُ من العبارة أنّه عالمٌ بخصوصيّة الجزئيّات ، لكن علمهُ بها علىٰ وجه كلّي ، أي علىٰ وجه لايمنعُ من فرض الشّركة فيها .

وتحقيقُ ذلك أنّ المنع عن فرض الشّركة إنّما هو بواسطة الإدراك الحسّيّ ، لابواسطة تخصيص المُدرِك . ألاترىٰ أنّك إذا رأيتَ شبحاً من بعيد ولاتعرفهُ بخصوصه ، بل تشكُّ في أنّه (۷۵) بقر أو فرس أو حيوان آخر ، يمنعُك ذلك الشّبحُ عن فرض الشّركة فيه ، حيث لايُجوّزُ عقلُك تعدّدَهُ ؛ وإذا أبصرتَ أمراً وأعلمتَ لمخاطبك جميعَ ماأبصرتهُ منه حتىٰ صارالمخاطبُ عالماً بجميع ماتعلمهُ منه ، لكنّ المخاطبَ مارآه ، كان ذلك الأمرُ جزئيّاً مانعاً عن فرض الشّركة عندك وكليّاً غيرَ مانع عن فرض الشّركة عند مُخاطبك ، مع أنّه معلوم لكما بوجه واحد .

فإذن ، يجوزُ أن يكونَ شخصٌ واحدٌ بوجه واحد معلوماً لعالمين ويكونُ أحدُهما جزئيّاً مانعاً عن فرض الشّركة فيه ، بواسطة أنّ إدراكه لذلك الأمر بذلك الوجه بالحسّ ، وعند الآخر كلّيّاً غيرَ مانع عن فرض الشّركة فيه بواسطة أنّ إدراكهُ لذلك الأمر بذلك الوجه ، لابالحسّ .

ولمّا كان الأوّلُ عالماً بخصوصيّات الأشخاص لابالحاسّة كان علمهُ بها عنده كليّاً غيرَ مانع عن فرض الشّركة فيها ، كعلم مخاطبك في الصّورة المعروضة . وعلىٰ هذا يكونُ عالماً بخصوصيّات الأشياء ، ولايعزبُ عن علمه شيء من الجزئيّات بوجه من الوجوه ، كما لايعزبُ عنه شيء من الكليّات .

فلايكون ذلك مُنافياً لما تقرّر ، من أنّ ذاته عالم بكلّ واحد واحد من معلولاته ، ولامنافياً لما ذهب إليه المتكلمون ، من أنّه عالمٌ بالأشخاص الجزئيّة بخصوصيّاتها ، بل مؤكّد له . فلايصحُّ تكفيرُهُم في ذلك .

وما تفرّد به الحكماء ههنا هو أنّ علمه بخصوصيّات الأشخاص لايمنعهُ عن فرض الشّركة فيها بخلاف إحساسنا بها ، ولم يقم دليل سمعيّ علىٰ أنّ علمه بها يمنعُهُ عن فرض

الشّركة فيها ، حتىٰ يستقيمَ تكفيرُهُم في ذلك .

فمن كفّرهم في ذلك حمل كلامُهم علىٰ خلاف مرامهم وحَسِبَ أنّهُم ينفون علمَهُ ـ تعالىٰ ـ ببعض الأشياء ، زعماً منه أنّ الجزئيّة والمنع عن فرض الشّركة إنّما هي بواسطة زيادة خصوصيّة معتبرة في المُدرِك . فإذا أدرك أحدٌ ماهو الجزئيّ الحقيقيّ ولم يمنعه عن فرض الشّركة كان ذلك بواسطة عدم اطّلاعه علىٰ بعض الخصوصيّات المقتضية للمنع المذكور . وليس كذلك ، لما عرفتَ أن سببَ ذلك نحوُ الإدراك ، لاتخصيصُ المُدرِك ، فتدبّر وتبصّر.[1]

ثمّ إنّ بعضَ النّاس نسخ ومسخ كلام الأُستاد ﷺ ، فقال :

«ثمّ اعلم إنّه قداشتهر من الحكماء أنّهم ينفون علمه ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات على الوجه الجزئيّ واستمرّ التشنيعُ عليهم من النّاظرين في كلامهم : تارةً بأنّ ذلك يستلزمُ عدمَ إحاطة علمه ـ تعالىٰ ـ بجميع الممكنات ، تعالىٰ عن ذلك ؛ وأُخرىٰ بأنّه لاشكّ في أنّه من جملة معلولاته الجزئيّاتُ على الوجه الجزئيّ ، وقرّرتُم أنّ العلم بالعلّة يستلزمُ العلم بالمعلول عندهم ، فيلزمُ أن يكونَ عالماً بها على الوجه الجزئيّ ، لأنّه عالم بكلّ مايستندُ إليه ، ومن جملته الجزئيّاتُ الممكنةُ على الوجوه الجزئيّة . فالقولُ بعدم علمه بها علىٰ هذا الوجه من قبيل استثناء بعض الجزئيّات عن الأحكام الكليّة ، علىٰ ماهو دأبُ أهل العربيّة ؛ بل يمكنُ أن يُنقَضَ دليلهُم علىٰ علمه ـ تعالىٰ ـ بمعلولاته بذلك ؛ ويُقالُ : إن دليلكم هذا جار في الجزئيّات الممكنة من تلك الوجوه ، مع أنّها ليست معلومةً عندكم ، فيلزمُ عليكم بطلانُ دليلكم . وقدصرّح بذلك أكابرُ المتأخّرين من العلماء الرّاسخين .

وإنّما يتّجهُ تكفيرُهم في ذلك لو قالوا : إنّ بعضَ الأُمور ليس معلوماً له ـ تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً ـ كما فهمه المتأخّرون من كلامهم . ومنشأ ذلك أنّهُم حسبوا أنّ تصوّر الماهيّة إنّما يمنعُ عن فرض الشّركة بواسطة أمر مخصوص ينضمّ إليه ، وهو

---

١. بلغت القراءة والاستفادة منه ـ خلّد الله ـ تعالىٰ ـ ظلال احيتهاده ووفّقنا لتحرّي مراده. وأنا ابنه وعبده، صدّر، رحمه الله .

المسمّىٰ بالشّخص . فما لم يدرك ذلك الأمرُ المخصّصُ كان المُدركُ كلّيّاً ، وإذا أدرك وقيّد الماهيّة الكليّة النوعيّة صار المُدركُ جزئيّاً ، كما هو مذكورٌ في كتب الإمام الرّازيّ وغيره من المتأخّرين .

وذلك الأمر ينتهي إلىٰ شخص لاتكونُ له ماهيّة كليّة ، وإلّا لم يحصل الجزئيّ الحقيقيّ ، فإنّ ضمّ الكليّ إلىٰ الكليّ لايفيدُ الجزئيّةَ . ولهذا حسبوا أنّ كونَ علمه ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات على الوجه الكليّ مبنيٌّ علىٰ عدم علمه بهذا المخصّص ، وتأكّد ذلك الحِسبانُ عندهم بمٰا رأوا أنّ الحكماء يمنعونَ حصول صور الجزئيّات المادّيّة للمجرّدات ؛ فنسبوا إليهم أنّهُم ينفونَ علمهُ بالأشخاص المادّيّة . وذلك كفرٌ صريحٌ وقولٌ فضيحٌ يتحاشىٰ عنه من له أدنىٰ مسكة من العقل .

وتحقيقُ مذهبهم أنّ مناط الكليّة والجزئيّة بنحو الإدراك ، لاالتّفاوت في المدرك . فهم يُثبتون علمه ـ تعالىٰ ـ بجميع الأُمور الممكنة ، بحيثُ لايشذّ عنه شيء من الأشياء ، ولايعزبُ عن علمه مثقالُ ذرّة في الأرض (۷۶) ولافي السّماء . ولكن علمهُ بها بوجه لايمنعُ فرضَ الشّركة ، وأنّ الكليّة والجزئيّة إنّما تنشئآن من نحو الإدراك لامن إدراك المخصّص وعدم إدراكه . فكلّ مايدركه بطريق الإحساس والتّخيّل فهو مُدرِك له ـ تعالىٰ ـ بطريق التعقّل .

وكما أنّ كثيراً من الصّفات في حقّه تعالىٰ نقصٌ وإن كان ذلك في غيره كمالاً ، كذلك الإدراكُ التخيّليّ نقصٌ في حقّه ـ تعالىٰ ـ فهمُ لاينفون علمَهُ بشيء من الأشياء ، بل ينفون عنه التخيّل والإحساسَ مع إثبات إدراكه ـ تعالىٰ ـ جميعَ المحسوسات والمخيّلات بطريق التعقّل ، ولايُثبتون في الأشخاص المادّيّة ماليس له ماهيّة كليّة حتىٰ لايمكنَ إدراكهُ بطريق التّعقّل ، ومن البيّن أنّه لايتعلقُ بهذا القدر تكفيرٌ ، سواءً تمّ دليلهُم علىٰ ذلك أملا ، وسواءً طابق الواقع أولا . ومن كفّرهم فإنّما يتخيّل أنّهُم ينفون علمَهُ ببعض الأُمور المشهورة بينَ الجمهور المتبادر إلىٰ الأوهام دونَ الأفهام وهم بُرءآءُ عنه . وأنتَ تعلمُ أنّ التكفير إنّما يتعلقُ بمايلتزمه القائلُ ، لابمايلزمُ من

كلامه ولم يلتزمه ، كمالا يخفىٰ علىٰ من تتبع كتبُ العقائد» .[١]

وأقولُ : إنّه بجلالة شأنه وعلوّ كعبه ومكانه لايستحي ولايدري أين يذهبُ رأسُه وبأيّ شيء يشتعل أو ينطفئ نبراسُه ، فإنّه كان معانداً للأستاد ﷺ ، ويُنكرماقرّره ، من أنّ الجزئيّة والكليّة تكون بنحو الإدراك من غير تفاوت في المدرك ، كمايظهر من النّظر في حواشي المصنّف وغواشي المنتحل المتصلّف على الشّرح الجديد للتجريد . والآن ترك ونزل عمّا كان عليه ، فأخذ كلام الأستاد ونسخه ، بل انتحله ومسخه ، ولقصور فهمه ماقرّره علىٰ وجهه ، فردّ عليه من وجوه الإيراد مالايرد على الأُستاد ، علىٰ مايظهرُ من النّظر في عبارتهما ، فلانتعرّضُ للتفصيل حذراً عن التّطويل ونكتفى بإشارة إجمالية إلىٰ شيء منها .

فأقولُ : فيما قاله من الكلام الخارج عن النّظام أبحاثٌ :

(١) مِنها : أنّ تشنيع المتكلّمين على المتفلسفين ليس في استلزام ذلك عدمَ علمه بجميع الممكنات . كيف؟ وذلك غيرُ مستلزم لهذا ، بل في عدم إحاطة علمه بجميع وجوه المعلومات . وبينَ الأمرين بونٌ بيّنٌ .

(٢) ومِنها أنّ قوله : «ومن جملة معلوماته الجزئيّاتُ على الوجوه الجزئيّة ، مع مافيه من الحزازة في العبارة» لايُفيدهُ ، فإنّ المقرّر عندهم أنّ العلم بالعلّة التامّة مستلزمٌ للعلم بالمعلول ، وليس عندهم أنّه ـ تعالىٰ ـ علّةٌ تامّةٌ لجميع الممكنات من جميع الوجوه ، فأنّىٰ يلزمُه ماألزمُه عليهم .

(٣) ومِنها : أنّ قوله : «لأنّه عالم بكلّ مايستندُ إليه» إن أراد به أنّه عالم بكلّ مايستندُ إليه من كلّ وجه ، فهو أوّل المسألة ، وهل النّزاع إلّافيه ؟ وليس عندهم أنّه ـ تعالىٰ ـ علّة تامّة لجميع الممكنات من جميع الوجوه ، وإن أُريدَ أنّه ـ تعالىٰ ـ عالمٌ بكلّ مايستندُ إليه ولو بوجه فالمطلوبُ منه غيرُ لازم ، واللّازمُ غيرُ مطلوب .

---

١. الدّوانى ، في اثبات الواجب (الجديد) ، ص ١٥٠ ـ ١٥٢ .

(۴) ومِنها : أنّ جريانَ الدّليل ممنوعٌ ، وللسّند وجوه لاتخفىٰ .

(۵) ومِنها : أنّه لاحقيقة لتحقيقهِ مذهبَهُم ، فإنّ الجزئيّة وامتناع الشّركة صفة من صفات الجزئيّ وجهٌ من وجوهه حيثيّة من حيثيّاته ثابتة محققّة له ظاهرة الثّبوت علىٰ زعمه . فمن لم يعلم الجزئيّ بتلك الصّفة لم يكن الجزئيّ معلوماً له بكلّ وجه . وحيث لم يعلم تلك الصّفة إلّا من كان له حسٌّ لم يعلمها من لم يكن له حسٌّ علىٰ ماقرّره . ومايُعتذرُ به ، من أنّه ليس له حسّ ، فهو عذرٌ أشدُّ من الذّنب ، ولاينفعه القولُ بأنّه يعلمُ جميع المعلومات باللّسان مع الإنكار بالجنان ، فإنّه من المعلومات أنّ هذا جزئي لايمكنُ اشتراكه بينَ كثيرين .

(۶) ومنها : أنّ قولهُ : «ولكن علمه ـ تعالىٰ ـ بوجه لايمنعُ الشّركة زيادة في الكفر ، فإنّ العلمَ بوجهٍ ممّا يمنع الشّركة بوجهٍ لايمنعُ الشّركة» جهلٌ .

ثمّ الجزئيّة والمانعيّة عن الشّركة بل الجزئيُّ من حيث إنّه جزئيّ مانعٌ عن الشّركة معنى معلومٌ . فهو إمّا معقول أو محسوس مخيّل .

فعلى الأوّل : لايلزمُ بماسرده نفيُ علمه بالجزئيّات ؛ فإنّه إن علمه بهذا الوجه لزم علمُه بالجزئيّ بوجه جزئيّ ، وإن لم يعلمه لزم عدمُ علمه ببعض المعقولات والمعلومات .

وعلى الثّاني : يلزمُ أن يكون مُدرِكاً له عالماً به ، لماقرّره ، من أنّه ـ تعالىٰ ـ يدرك المحسوسات والمخيّلات . فإن كان إدراكهُ إيّاها بوجهٍ جزئيّ لزم خلافُ ماقرّره وإن كان بوجه كلّيّ يلزمهُ تجويزُ معقوليّة الجزئيُّ بوجهٍ جزئيّ ، فيبطلُ جميعُ ماأسّسه.[1]

ولايذهبُ عليك أنّه لايردُ مثلُ هذا الإيراد على الأُستاد ﷺ ، (۷۷) إذ يسوغُ له أن يقول : المانعيّةُ عن الشّركة معنىً حسّيٌّ من أحكام الحسّ كاذبٌ غيرُ مطابق ، إذ له ـ تعالىٰ ـ أن يُوجِدَ مثل كلّ ماأوجده بجميع صفاته ، ولايسوغُ هذا لهذا المنتحل

۱. بلغت القراءة عليه ، خلّد الله تعالىٰ ظِلال إفاداته واجتهاده ، وأنا الصدر ولده.

الكذّاب لماحكم وتحكّم به بأنّه يدركُ جميعَ المحسوسات والمخيّلات .

(٧) ومِنها : أنّ قولَهُ : «بل ينفون الإحساسَ والتّخيّلَ عنه ، مع إثباتِ إدراكه جميعَ المحسوسات والمخيّلات» مخالفٌ لأُصول أصّلوها وقواعد قرّروها ، فإنّهم قرّروا أنّ صور المحسوسات لايتُرتسمُ إلّا في آلة جسمانيّة .

(٨) ومنها : أنّ قولَهُ : «مناط الكليّة والجزئيّة بنحو الإدراك ، لاالتفاوت فيالمدرك» منوطٌ بحبل واهٍ باطل علىٰ ممّوه مخيّل كنسج العنكبوت لايعود إلىٰ طائل ولايرجع إلىٰ حاصل . وهو بجلالته جاهل غافل عمّا يلزمه ؛ فإنّه لوكان علىٰ ماحسبه وكان كلّ مدرك بغير حسّ كلّياً لكان علمُ أحد بنفسه كليّاً ، فكان كلٌّ مُجوّزاً تعدّدُ نفسه وتكثّرُها ، لماأطبق عليه الكلُّ ، من أنّ كلَّ أحد يعلم نفسه بنفس نفسه لابآلة حسيّة جسميّة .

ولايذهبُ عليك أنّه لايردُ مثلُ هذا الإيراد على الأُستاد ﷺ ، إذ مُحصّلُ ماأفاده أنّ المعلوم الغير المشاهد إذا علم بجميع أوصافه وصفاته لم يمنع هذا العلم عن تجويز الشّركة ، فلم يكن هذاالعلمُ علماً به بوجه جزئيّ . والحوادثُ الجزئيّةُ معلومةٌ في الأزل بأوصافها غيرُ مشاهدة حيثُ لميوجد بعدُ ، فلم تكن في الأزل معلومةً بوجه جزئيّ .

فإن قيل : فعلىٰ هذا يلزمُ عدمُ إحاطة علمه بجميع المعلومات بجميع الوجوه .

قُلنا : إنّ الحكم بالجزئيّة وامتناع التعدّد حكمٌ غيرُصادق ولامطابق . والحقّ ـ تعالىٰ ـ منزّهٌ عن مثله وإنّه ـ تعالىٰ ـ قادرٌ علىٰ أن يخلق مثلَ ماخلقه وأوجده بجميع صفاته وحالاته ، والحكمُ علىٰ كلّ جزئيّ بامتناع وجود مثله بصفاته حكمٌ منشاؤهُ حسٌّ . وهو منالأغاليط والأكاذيب النّاشئة منالحواسّ والإحساسات . والحقّ ـ تعالىٰ ـ منزّهٌ عن أمثال هذا .

والمنتحل ، حيث غفل عن هذه الدّقيقة ومافهم وجهل ماأفاد الأُستادُ ، أخذ في الانتحال وقال ماشاء ممّا لايشاء منشاء المحافظة علىٰ قوانين الدّين ، ولاينفعه فرقٌ

بينَ الحضوريّ والحصوليّ ولونفعه في مادّة بصورة ، لاينفعه فيما تصدّىٰ لتقريره ـ بعد ماقرّر ، من أنّ علمه ـ تعالىٰ ـ بالكلّ حضوريّ هو نفسُ ذاته .

(۹) مِنها : أنّه قال في تقريرالسّؤال : «ولاشكّ أنّ الجزئيّ بالوجه الجزئيّ من معلولاته» . ولايخفىٰ أنّه مع اعتبار هذا لايتأتّى الجوابُ علىٰ ماقرّره ، حيثُ لايتمّ جوابه بتسليمه ؛ فعليه جوابُ هذا ومنعه ودفعه . فهذا المنّاع لايمنعُ مايضرّهُ ومنع ماينفعُه وبادر إلى الانتحال .

ثمّ أقول : أيّها القاضي العدل! ماالّذي دعاك إلىٰ دعواك وحكمك بأنّ تكفيرَ منكر علمه بالجزئيّات على الوجه الجزئيّ مبنيٌّ علىٰ لزوم نفى علمه ببعض الأشياء والتزام ذلك ؟ ولم لايجوزُ أن يكون التكفيرُ بنفي وجه من وجوه العلم عنه ، وقدانعقدت العقائد الصّحيحة علىٰ أنّه يعلم الكلّ بكلّ وجه .

والأُستادُ ﷺ ، نبّه علىٰ هذا بأنّه لم يتمّ دليلٌ ، عقليّ ولانقليّ ، علىٰ أنّه كذلك . فالتكفيرُ لذلك ليس بذاك في أصل كلام الأُستاد ، إنّ التكفير إن كان لنفي علمه ببعض الأشياء فذلك كالتزامه غيرُ لازم ، وإن كان لنفى وجه من وجوه العلم فالتكفيرُ بهذا إنّما يستقيمُ لوقام دليل عقليّ أونقليّ علىٰ ذلك ، أوكان ذلك من ضروريّات الدّين ، وكلّ ماورد يمكن تأويله بماورد عليك .

ثم إنّ دعواه وحكمه ـ بأنّ الإدراك التخيّليّ نقصٌ له ـ دعوى بلابيّنة وحكمٌ تحكميّ إلّا أن يُعتبرَ في التّخيّليّ الغيبةُ . لكنّه ليس بمعتبر علىٰ مااعتبره أهل الاعتبار . ولوسُلّم فلاينفعه ، لجواز أن يكون إدراكه للجزئيّ لابالتخيّل . ولوادّعى أنّ كلّ إدراك بوجه جزئيّ نقصٌ له فالمنعُ والسّندُ مطلوبٌ .

أمّا سمعتَ القول الحقّ إنّه سميع بصير ، والسّمع والبصر بوجه كليّ غيرُ مسموع ولامتصوّر ، وكلّ من السّمع والبصر كمال علىٰ مااتفق عليه كلمة أهل الكمال ، فكيف يكون الإدراك بوجه جزئيّ نقصاً له ، بل نقولُ : غاية مالزم ممّا تخيّله أوخيّله أن يكونَ الإدراكُ بوجه جزئيّ تخيّليّ نقصاً له ، ولزومُ كون الإدراك كليّاً بوجه جزئيّ

نقصاً ممنوعٌ. وهذا القائل عند تقريرالسّمع والبصر يعترفُ بأنّه يدرك المسموعات والمبصرات بوجه جزئيّ لابآلة، بل بذاته، وغفل أو تغافل عمّا قرّره (٧٨) وقدّمه من لزوم كون العلم مساوياً للمعلوم ماهيّةً وقدراً.

هذا، ورأيي ـ وهو منصور ـ إنّه ـ تعالىٰ ـ يعلمُالكلّ بكلّ وجه، وإنّه يعلمُ ويرىٰ دبيبَ النّملة السّوداء في اللّيلة الظّلماء علىٰالصّخرة الصّمّاء، ويسمعُ صوتَ هذا، واللهُ أعلمُ. ثمّ لايخفىٰ على الأذكياء أنّه بما حرّرنا يظهرُ وجوهُ الاختلاف بينَ ماأفاد الأُستاذُ وبينَ ماقرّره هذا المنتحل المعاند الجليل المستاخ النستاخ يُحرّف الكِلَم عن مواضعها.

ثمّ إنّ محصّلَ الكلام الّذي نقله الأُستاذُ وردّه: أنّ مدارَ الجزئيّة علىٰ كون المدرك مشاراً إليه بأنّه هنا أو هناك وبأنّه فيالزّمان الحاضر أو الماضى أو المستقبل، فكلّ مايُشار إليه بهذا الوجه المُشار إليه يكون جزئيّاً عندالمُشير في مدركه هذا، وإلّا فلا.

ثمّ إنّ هذه الإشارة لاتكونُ إلّا حسيّةً بآلة جسميّة من مُشير زمانيّ مكانيّ. فإذا لم يكن المُشيرُ زمانيّاً ولامكانيّاً ولم يكن له آلةٌ حسّية جسميّة بها يُشيرُ، لم يكن مدركاً للجزئيّ بوجه جزئيّ. فهذا ملخّصُ كلامه ومُحصّله، علىٰ ماهو صريح عبارته في مقالته.[١]

ولايذهب عليك أنّه يرد عليه إيرادات؛ فإنّا لانُسلّمُ أوّلاً أنّ هذه الإشارة لاتكون إلّا حسّيّة بآلة جسميّة من مُشير زمانيّ أو مكانيّ؛ فإنّه لايلزمُ في مثل هذه الإشارة اعتبار النّسبة الوضعية بين المُشير والمُشار إليه، ولانسلّمُ أنّ هذه الإشارة لاتكون إلّا من مشير زمانيّ أو مكانيّ، ولم لايجوز أن يتمكنَ مُشيرٌ غيرُ زمانيّ ولامكانيّ من الإشارة المشار إليها.[٢]

١. حواشى الشّرح الجديد للتجريد. ص...

٢. بلغ العرض عليه والاستفادة منه ـ خلّد اللهُ ظلال إفضاله علىٰ عبده محمّد، ﷺ.

فإن قلتَ : المشهورُ المقرّرُ عند الجمهور أنّ الإشارة بهُنا وهُناك إشارة حسيّة ، فكيف يمنعُ كونَ هذه الإشارة بآلة جسميّة ؟

قلنا : إن أُريدَ بالإشارة الحسيّة إلىٰ مشار إليه جسمانيّ محسوس أو صالح لذلك ، فهبْ أنّه كذلك ، فصحّ المنعُ بلامخالفة مشهور . وإن أُريدَ بها إشارةٌ من مُشير إليه ، له آلة جسمانيّة ، فالمشهورُ أيضاً ممنوع ؛ بل لانُسلّمُ أنّ المشهورَ مشهورٌ بهذاالوجه ولم يقم عليه دليل ، بل الوجه ماأُشير إليه أوّلاً . ثمّ لوسُلّم أنّ الّذي لم‌يحضر عنده زمانٌ لايُشيرُ إلى‌الحاضر والماضي والمستقبل بالحُضور والمُضيّ والغيبة والاستقبال . فلا نُسلّمُ أنّ‌المُشير هنا ، وهو الواجبُ ـ تعالىٰ ـ ليس بزمانيّ إن أُريدَ بالزّمانيّ الموجودُ فيه . وهبْ أنّه ممنوعٌ إن أُريدَ به المنطبقُ عليه . لكنّ اللّازم منه غيرُمطلوب ، والمطلوبُ غيرُ لازم ، ولايلزم من عدم انطباق الموجود في الزّمان عليه عدمُ حضور الزّمان لديه .

فإن قلتَ : لعلّه أراد بالزّمانيّ ماانطبق عليه بذاته أو بحالاته وصفاته ، علىٰ مايُستفادُ من كلام بعض الحكماء من‌القدماء ، حيثُ يقولُ : «إذا نُسِبَ ثابتٌ إلى الزّمان قيل : إنّه في الدّهر» .

قلنا : لايدفع السّؤال ولايرفع الإشكال ، إذ للسّائل أن يَعود ويقول : لانُسلّمُ أنّ الّذي لم يكن زمانيّاً لم يتمكن المُشيرُ من‌الإشارة إليه بالحضور لديه . ولم لايجوز أن يحضر زمان عند من لم يكن زمانيّاً بهذاالمعنىٰ؟

ثمّ الّذي أفادهُ ـ في وجه عدم إطلاق اللّامس والذّائق والشّامّ عليه ـ منقوضٌ بالسّميع والبصير . وإلىٰ شيء مما أشرنا إليه أشار المصنّفُ بالوجه الّذى أوردهُ بزيادة بسط ، وأمّا الّذي أفادهُ ـ من أنّه يلزمُ أن لايكون بعضُ الأشياء معلوماً ـ فوجهه أنّه معلوم أنّ كلّ معلوم يصحّ أن يُشار إليه . فإذا كان وضعيّاً وكان الوضعُ معلوماً يصحّ أن يُشارَ إليه بأنّه هنا أو هناك . وكذا إذا كان المعلومُ زمانيّاً ـ ماضياً أو مستقبلاً أو حاضراً ـ معلوماً بهذا الوجه يصحّ أن يحكم عليه بأنّه ماض

أو مُستقبل أو حاضرٌ ، ولايتوقفُ صحةُ هذه الإشارة علىٰ كون المشير مكانياً زمانياً أو يكون له آلةٌ جسميّةٌ . وإذا لم يصحّ الإشارةُ بهنا وهناك إلى الجزئيّ بالوجه الجزئيّ لم يكن معلوماً .

ولنتذكّر : أنّ الإشارة بهنا وهناك تتأتّىٰ بالقصد إلىٰ معلوم ، يعنىٰ وضعه من بين الأوضاع ، ولايَستلزمُ هذا نسبة وضعيّة بين المُشيرُ والمُشار إليه . ولو ألزمها ملتزمٌ بغير لزوم منعنا . ولو سلّمنا منعنا استلزامَ الإشارة إلى المُعيّنات من الجسمانيّات والأجسام لتلك النّسبة الوضعيّة بين المُشير والمُشار إليه واستلزام الجزئيّة في مدرك المدارك لها . ولقد أشرنا إلىٰ هذا فيما مضىٰ مراراً .

ولايردُ مثلُ هذا علىٰ ماحرّره وقرّره وارتضاه المصنّف ﷺ . ومُحصّلهُ : أنّ الكليّة والجزئيّة من الصّفات الذّهنيّة فلايتصفُ بشيء منها إلّا صورة ذهنيّة حال حصولها في الذّهن دون الخارج .

ثمّ المعلومُ الواحدُ قديُعلمُ بصورة مطابقة له منطبقة عليه منطبعة في آلة جسمانيّة ، وقد يُعلمُ بصورةٍ (٧٩) كذلك منطبعةٍ في قوّة مجرّدة .

فعلى الأوّل تكونُ تلك الصّورةُ معروضةً للجزئيّة ويكون المعلومُ جزئياً في مدرك المدارك . وعلى الثّاني تكون معروضةً للكليّة والمعلومُ كليّاً . فباختلاف الصّور العلميّة كليّةً وجزئيّةً لايختلفُ المعلوم في العلم قلةً وكثرةً ، حتّىٰ يُعلَمَ في إحدى الصّورتين بصورة مّالايُعلمُ في الاخرىٰ بأُخرىٰ .

وأمّا أنّ كلّ منطبع في آلة جسميّة معروضٌ للجزئيّة وفي غيرها للكليّة ، فيحتاجُ إلىٰ تبيين لم يلتفت إليه المصنّفُ ﷺ ، ولعلّه لاحظ أنّه من مسائل كتاب النفس من الطبيعيّات .

ويمكنُ أن يُستفاد هذا منها بوجوه شتّىٰ . ولزيادة التوضيح والتنقيح نزيدُ ونقولُ : إنّ الفلاسفة ، علىٰ مااشتهر منهم ، قرّروا أن الجزئيّ لايدرك إلّا بأمر جسميّ . ولهذا أنكر بعضُ القدماء علمَهُ ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات رأساً .

وحيثُ تفطّن بعضُ من تأخّر بشناعته أوّلهُ باعتبار حيثيّة ، فقال : «المرادُ أنّالجزئيّ من حيثُ إنّه جزئيّ لايُدرَكُ إلّا بقوّة جسميّة . فالواجبُ ـ تعالىٰ ـ لتنزّهه عن القوى الجسميّة يُدرك الجزئيّ بوجه كلّيّ لاجزئيّ» .

ولايخفىٰ أنّه يمكن توجيهُ هذا بوجهين : أحدُهُما هوالّذي نقله المُصنّفُ ﷺ ، وردّه . ومحصّلهُ ـ مع تحصيل دليل حصّل محصّله ـ أنّ مدارالجزئيّة علىٰ كون المدرك مُدركاً معلوماً من حيثُ إنّه في زمان منالأزمنة الماضيّة والحاضرة وآلاته للمُدرك وفي مكان منالأمكنة القريبة أو البعيدة منه . وكلّ منأدرك شيئاً بهذاالوجه كان زمانيّاً مكانيّاً . فمن لم يكن زمانيّاً ولامكانيّاً لم يدرك مُدركاً بهذا الوجه . فإذا لم يدرك المدركُ مُدركاً بهذا الوجه لم يكن جزئيّاً .

فالمصنّف ﷺ ، ردّ عليه بالمباحثات والمناقشات في المقدّمات . وباستلزامه أن يكونَ المدركُ غيرَ معلوم ببعض وجوهه . ثمّ وجّه التوجيهَ بوجه ثاني وأوّلهُ بمايؤول إلىاختلافِ وجه الإدراك ، لاوجهِ المدرك .

ومنقّحهُ : أنّ معروضَ الجزئيّة إدراك خاصّ جزئيّ لايكون إلّا بقوّة جسميّة . فإدراك الجزئيّ إنّما هوإدراك جزئيّ لمدرك جسميّ ، وماعداه كلّيّ . وليس مدارُالجزئيّة علىٰ إدراك المدرك بوجه دون آخر ،كمالزم من تأويل المأوّل الأوّل ، بل علىٰ إدراك بوجه دونَ آخر علىٰ ماأفاده آخراً .

ولايخفىٰ أنّ هذا أقلّ محذوراً ممّا مضىٰ ويبقىٰ عليه مالايخفىٰ ، إلّا أنّه يأوّل بوجه لايتوجّه ولايرد عليه إيرادٌ ، سيّما وقد أوّله بوجه أوجهَ من وجوهٍ صوّروها .

ولي فيما يُروىٰ عن الحكماء بكلّ توجيه ممّا أُشير إليه وجوهُ وجوه منالإيراد أوردتُها في رياض الرّضوان ، بعضٌ يردُ على الكلّ وبعضٌ على البعض .

ثمّ إنّه يمكنُ أن يُستفادَ ممّا أفاد بوجهٍ أنّ كلّاً من الكليّة والجزئيّة من الصّفات المختصّة بصور منطبقة الذّهنيّة . فحيثُ لم تكن صورةٌ منطبعةٌ لم يكن شيء منهما ؛ إلّا أنّ هذا لايصلحُ توجيهاً لكلام الحكماء ، حيثُ قالوا : إنّه يعلم الجزئيّ بوجه كلّيّ ، اللّٰهُمّ إلّا أن يُرادَ بالكلّيّ معنىً آخَرَ .

المطلبُ السّابعُ

وحدةُ علمه ـ تعالىٰ ـ مع كثرة المعلومات

والمنصّفُ ﷺ قرّر الكلام في هذا المقام أيضاً بطريق السّؤال والجواب فقال :

فإن قُلتَ : العلمُ يتغيّرُ بتغيّر المعلوم ؛ لأنّ كلّ واحد يجدُ من نفسه أنّ عِلمهُ بالسّماء ، مثلاً ، مُغايرٌ لعلمه بالأرض . فكيفَ يُمكِنُ أن يكونَ عِلمُهُ ـ تعالىٰ ـ بِجميع الأشياء ، كلّيّاتها وجزئيّاتها المتغايرة المختلفة المتخالفة ، واحداً .

قُلتُ : لا نُسَلّمُ أنّ العِلمَ مُطلقاً يتغيّرُ بتغيُّر المعلوم . وَإنّما يكونُ ذلك كذلك في العلوم الانفعاليّة الّتي هي أمثلةٌ لمعلوماتها . والدّليلُ الّذي أُشيرَ إليه لا يدلّ إلّا عليه .

والمصنّفُ لإفادةِ ما هو الحقُّ عندهُ وزيادةِ التّعميم اكتفىٰ ، فقال :

قُلتُ : العِلمُ نوعان ،

أحدُهُما انفعاليٌّ ، وهو مثالٌ للمعلوم مُطابقٌ لهُ بِحَيثُ إذا وُجِدَ في الخارج كانَ عَينَهُ ، فَلا مَحالةَ يَختلفُ هذا النّوعُ من العِلم باختلافِ المعلوم ، وَعِلمُنا بالأشياء مِن هذا النّوع .

والثّاني فِعليٌّ ؛ وَهُوَ ليسَ مِثالاً لِلمعلوم حتّىٰ يلزمَ اختلافُه بِاختلافِ المعلوم ، بَل مَبدأ المعلوم وَمَصدَرُهُ .

وَلمّا كان مَبدأ الأشياء المُختلفة ومَصدَرُها أمراً واحداً فلا مَحالةَ يكونُ ذلك الأمرُ علماً بجميعها . وعِلمُ الباري ـ تعالىٰ ـ بجميع الأشياء،وَعلمُ كلّ عقل بما هو معلومٌ له مِن هذا النّوع عِندَ الحكماء.[1]

هذا ما حقّقهُ ، وفيه ما فيه، وخلاصةُ ما قرّره في علمه : أنّ العِلم أمرٌ يكونُ الشّعورُ به هو الشّعورَ بالمعلوم الخارجيّ . ولا يلزمُ مُطابقةُ العِلم وَالمعلوم كيفيّةً وكميّةً ، فلا يلزمُ أن يكونَ العِلمُ بالكثير كثيراً وَلا بالكبير كبيراً .

١. بلغت الاستفادة منه ـ خلّد الله ظِلال شرائعه واجتهاده على العالمين. أنا العبد صدر...

فإن قلتَ : نعلمُ أنّ العلمَ بهذا غيرُ العلم بذاك .

قلتُ : العلمُ (۸۰) يُطلقُ على الّذي علمتَهُ ممّا أشرتُ إليه غيرَ مرّةٍ ، وعلى المعنى الإضافيّ المصدريّ المعبّر عنه بالفارسيّة بـ«دانستن» .

فإن أُريدَ بالعلم المعنى الأوّلُ فلزومُ المغايرةُ ممنوعٌ ، وقد مرّ المستندُ غيرَ مرّة .

وإن أُريدَ المعنى الثاني فهبْ أنّه ممنوعٌ ، لكنّه لا يضرُّ .

لا يُقالُ : إنّا نَجِدُ العلمَ الفعليّ بأمر غَيرَهُ بأمر آخر ، فإنّ العلمَ الفعليّ بالكتابة غيرُهُ بالبناء ، فكيف حكم المصنّفُ بأنّ التّغايرَ في الانفعاليّ دونَ الفعليّ .

لأنّا نقولُ : ما نَحسِبُهُ من علومنا فعليّاً ، انفعاليّاتٌ حقيقةً .

الفصلُ السادس

في قدرته تعالىٰ

قال المحقّقُ الطوسيّ : «لا شكّ أنّ الحيوان قد يصدرُ منه أفعالٌ لا شعورَ لهُ بها ، فضلاً عن القدرة عليها والإرادة بها . وذلك كالنّموّ وهضم الغذاء ؛ وقد يصدرُ منه أفعالٌ يشعرُ بها وتصدرُ منه بسببِ قصده إلىٰ ذلك ؛ وصحّةُ صدورها عنه غيرُ قصدها إليه، فربما يصحُّ صدورُ فعل عنه ولا يقصده ، وربما يقصدُ أمراً لا يصحُّ صدورُهُ عنه ، فصحّة الصّدور واللّا صدور هو المسمّىٰ بالقدرة ؛ وهو لا يكفي في الصّدور إلّا أن يُرَجّحَ أحدُ الجانبين على الآخر . والتّرجيحُ إنّما يكونُ بالقصد الّذي يُسمّىٰ بالإرادة أو الدّاعي» .[1]

وإذا صدر شيءٌ من الأوّل فقد حضر عنده ، فيكونُ باعتبار الصّدور عنه معلولاً وباعتبار الحضور عنده معلوماً ؛ والجهةُ الّتي باعتبارها صدر تُسمّىٰ بالقدرة ، والّتي باعتبارها حضر تُسمّىٰ بالعلم . وقد عرفتَ أنّ اقتضاء المعلولات مبدأٌ لحضور الأشياء وتميّزها عنده ، فيكونُ علماً .

و لا شكّ أنّه مبدأ صدور الأشياء عنه أيضاً ، فيكونُ قدرةً . فيكونُ العِلمُ والقُدرَةُ هُنا متّحدين بالذّات مختلفين بالاعتبار وفي الممكنات مختلفين بالذّات ؛ وأنّ بينَ القادر والمُوجِد والمؤثّر فرقاً ؛ وهو أنّ القادرَ لا يُطلقُ على المؤثّر إلّا عند كونه بحيثُ يصحُّ صدورُ الأثر عنه ، والمؤثّرُ والمُوجِدُ يُطلقُ عليه عند كونه بحيثُ يجبُ عنه صدورُ الأثر ؛ وأنّ الإيجاد إذا لوحظ من غير اعتبار العلم والإرادة فالأولىٰ أن يوصف بالقدرة ، فإنّ الإيجادَ عندها يصحُّ وعند اعتبار العلم والإرادة يجبُ .

قال بَعضُ الحكماء : «الجهةُ الّتي بها تتحققُ القدرةُ والقادريّةُ إنّما هي الفاعليّةُ ،

---

١. الطوسي، شرح مسألة العلم، ص ٤٣.

إمّا بالقوّة وإمّا بالفعل ؛ وعلمُ الفاعل بفاعليّته والفاعلُ العالمُ بفاعليّته : منهُ ما يكونُ فاعليّته وعلمُه بفاعليّته نفسَ ذاته ، كالإلٰهِ ـ تعالىٰ ـ والعقولِ الفعّالةِ ؛ ومنهُ ما يكونُ فاعليّتهُ وعلمُهُ بفاعليّته مغايراً لذاته وعارضاً لها ، بسببٍ خارج ، كالإنسان وسائر الحيوانات . والقسمُ الأوّل قادرٌ بذاته ، لأنّ جميعَ الأُمور المعتبرة في القدرة نفسُ ذاته . والقسمُ الثّاني قادرٌ بغيره . ولا يخفىٰ أنّ القادرَ بذاته أتمُّ قدرةً ، لأنّه يمتنعُ عليه مقابلُ القدرةِ ـ وهو العجزُ ـ بخلاف القادر بغيره .

فإن قُلتَ : لم حُكِمَ بانحصار ترجُّح أحد طرفي القدرة على الآخر في القصد؟ ولم لا يجوزُ أن يترجّح لشيء آخر؟

قُلتُ : لأنّ كونَ الترجُّح بالقصد معتبرٌ في القدرة ، لئلّا يُنقضَ بمثل الرّعشة ، فإنّه وإن صحّ صدورُها عن المرتعش وهو شاعرٌ بها ، لكنّهُ ليس قادراً عليها ، لأنّ ترجُّحَ صدورِها ليس بالقصد . فالقدرةُ صحّةُ صدور الفعل ولا صدوره عن الشّاعر بصدوره عنه إذا كان ترجُّحُه بالقصد».

هذا تمامُ كلام البعض . والمصنّف﵀ قرّره وحرّره بتقرير سؤال وتحرير جواب[1] فقال :

فإن قلتَ : إذا كان فاعليّةُ الفاعل لفعله وعِلمُهُ بذلك نفسَ ذات الفاعل لا يمكنُ صدورُ مُقابل ذلك الفعل عنه ، فلم يكن قادراً علىٰ هذا الفعل ، إذ قد اعتُبِر في القدرة أن يكونَ تعلّقُها بالطرفين سواءً .

قُلتُ : الملازمةُ ممنوعةٌ ، وإنّ صدورَ ذلك الفعل عنهُ بواسطة أنّهُ يَستعدُّ لِصدوره عنهُ دونَ مُقابلِهِ ، لِأنّهُ أكملُ مِن مُقابلِه ، لا بواسطةِ أنّ ذاتَ الفاعِل تَستدعي خصوصيّةَ ذلك الفعل حتّىٰ لو كانَ مقابلهُ أكملَ مِنهُ لصَدَرَ عنهُ ، وَيكونُ فاعليّتُهُ وَعِلمُهُ بذلك نَفسَ ذاتِه.

تحريرُ الجوابِ وتوجيهُه : أنّهُ إن أُريدَ بالفعل في السّؤال ، حيثُ قال : «إذا كانَ

---

۱. بلغت المدارسةُ معه ـ خلّد الله ظلال اجتهاده في المدرسة. والحمد لله وحده [ابنه صدر الدّين].

فاعليّةُ الفاعل لفعله وعلمُهُ بذلك نفسَ ذاته لا يمكنُ صدورُ مقابل ذلك الفعل عند الفعل الخاصّ» ، علىٰ ما هو الظاهرُ المتبادرُ ، (٨١) لاما يشملُ الطرفين المتقابلين ؛ فلا نُسَلِّمُ أنّ القدرةَ إذا تعلّقت بفعل تعلقت بأحد الطرفين بهذا الوجه ، وإلّا لم تكن قدرةً ؛ علىٰ ما يظهرُ بالنّظر فيما مرّ آنِفاً . وإن أُريدَ به الفعلُ وجوداً وعدماً ، إيجاداً وإعداماً وكفّاً ؛ فالملازمةُ ممنوعةٌ ، ولم لا يجوزُ أن يكونَ صدورُ كلّ فعل ومُقابله جائزاً ممكناً ، نظراً إلىٰ ذات الفعل ، فيكونُ متمكّناً من كلّ منهما ولم يصدر عنه إلّا طرفٌ صَدَرَ لمصلحة رآها ، مثل زيادة استحقاقه واستعداده لأن يصدرَ دونَ مُقابله.

فإن قلتَ : هذا الاستحقاقُ والاستعدادُ إذاكان موجباً لصدوره مُلجِئاً للفاعل علىٰ فعله دونَ مقابله لم يكن الفاعلُ متمكّناً من الطرفين ، فلم يكن قادراً ؛ وإن لم يكن كذلك ، بل اختاره الفاعلُ لمصلحةٍ هو رأىٰ أنّه خيرٌ من مقابله لزم أن يكونَ فاعلاً لغرض . والحكماء يمنعون هذا . ولا يُعلّلون أفعاله ـ تعالىٰ ـ بالأغراض .

قلتُ : نختارُ الأوّل أوّلاً ، ولا نُسلّمُ أنّه لوكان الاستحقاقُ مُوجِباً مُلجِئاً لم يكن الفاعلُ متمكناً قادراً ، بل الفاعلُ بذاتِه قبلَ هذا متمكنٌ ، ولزومُ الفعل بعده لا يوجبُ الإلجاء ولا ينفي القدرةَ والتمكّنَ نظراً إلىٰ نفس ذاته ، وهو المعتبرُ . والثّانيَ ثانياً ، ونقولَ : إن أُريدَ بالغرض غرضٌ غيرُ نفس الفعل فاللّزوم ممنوعٌ ؛ وإن أُريدَ ما يشملهُ فبطلانُ اللّازم غيرُ ممنوع ولا يلزمُ أن يكونَ هذا البعضُ موافقاً في كلّ لكلّ بعض . ولو لزم ما لم يلزم ولا يلزمُ فمتابعةُ كلّ بعض في كلّ كلام غيرُ لازم .

قال المتكلّمون : إنّها مِن الكيفيّاتِ النّفسانيّةِ ، وَهِي مُغايرةٌ لِلطبيعةِ والمزاج بِمُقارنةِ الشّعور والمغايرة في التّابع ، مُصَحِّحَةٌ لِلفِعل بِالنّسبةِ إلى الفاعِل ؛ وتَعلّقُها بالطرفين على السّواء ومقدّمٌ على الفعل بوجهين :

الأوّل : أنّه لو لم يكن قبلَ الفعل لماكانَ الكافِرُ مكلّفاً بِالإيمانِ حالَ الكفر ، وَالتّالي باطلٌ بِالإجماع فالمقدّمُ مِثلُه . بَيانُ المُلازَمَةِ أنّهُ حِينئذٍ لا يكونُ الإيمانُ حال الكفر مَقدوراً لِلكافر ، وَالتّكليفُ بغير المقدور غيرُ واقع ، لِقوله ـ تعالىٰ ـ «لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا» (البقرة / ٢٨٦) .

والثّاني : أنّ القدرةَ وكونَها مَعَ الفِعل متنافيان ، لِأن القدرةَ يلزمُها كونُها مُحتاجاً إليها ، لِأجل أن يَدخلَ الفِعلُ من العَدَم إلى الوجود ، وكونُها مَعَ الفعل يَلزمُها أن يَستغني عَنها ، لِأنّ حالَ صدورِ الفِعل صار الفِعلُ موجوداً ، فَلا حاجَةَ إليها لِأنّ يَدخُلَ مِنَ العَدَم إلى الوُجود ، وَتنافي الملزوماتِ لازمٌ للتّنافي بينَ اللّوازم . فَالقدرةُ لا تكونُ مَعَ الفِعل .

وأُجيبَ عَن الأوّل : بِأنّ تكليفَ القادر في الحال بإيقاع الإيمان في ثاني الحال.

فَإن قِيلَ : إن استمرّ الكفرُ في ثاني الحال فَلا قدرةَ فِيهِ عَلى الإيمان ، وَإن تبدّل بِالإيمان لم يكن مُكلّفاً ، لِاستحالةِ التّكليفِ بِتحصيل الحاصِل ، فَيتنافى التّكليفُ وَالقُدرَةُ الّتي هي شَرطُهُ .

أُجيبَ : بأنّ التّكليفَ لا يَتعلّقُ إلّا بما هو مقدورٌ ، وَاللّازمُ مِنهُ أن يكونَ المُكلّفُ بِهِ مَقدوراً في زمانِ وجودِهِ . وأمّا كونُ القدرة مُجامعةً للتّكليف فلأجل أنّ التّكليفَ بتحصيل الحاصل إنّما يستحيلُ إذا كان بتحصيل آخر ، لا بذاك التّحصيل ، وحينئذ جازَ أن يستمرّ التّكليفُ حالَ القدرة.

أقولُ : فيه بحثٌ ، أمّا أوّلاً ، فلأنّ التكليفَ الّذي ارتكبهُ المُجيبُ مخصوصٌ بمَن آمنَ بعدَ الكفر أو كفر بعدَ الإيمان ، فإنّه لمّا آمنَ صدقَ عليه أنّه قادرٌ على الإيمان على التّقدير الّذي فيه الكلامُ . وهو أن تكونَ القدرةُ حال الفعل لا قبلَهُ ، وأمّا الكافرُ الّذي لا يُؤمِنُ أصلاً لم يكن قادراً على الإيمان على التّقدير المذكور قطعاً ، فلزمَ أن لا يَصِحَّ تكليفُهُ . وَأمّا ثانياً ، فلأنّ تكليفَ الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل فذلك التّحصيل وإن لم يكن مُحالاً ، لكنّه لا طائل تَحتَهُ ، كما لا يخفىٰ ، فسقط ما ذكره في العلاوة.[1]

قيل : القدرةُ عبارةٌ عن كون الشّيء بحيثُ يصحُّ صدورُ الفعل عنه وعدمُ صدوره بالقصد . ولمّا كان علمهُ ـ تعالىٰ ـ بالنّظام الأكمل سَبَباً لصدور الممكنات عنه : فإذا نُسِبَت الممكناتُ إليه مِن حيثُ صدورها عنه كانَ عِلمُه بهذا الاعتبار

---

١. بلغت القراءةُ عليه والاستفادةُ لديه. اللّهمّ خلّد ظِلال فواضله على المستعدّين سيّما على العبد [ابنه] محمّد ﷺ .

قدرةً ، وإذا نُسِبَت إليه من حيثُ إنّه كاف في صدورها عنه كان بهذا الاعتبار إرادةً . فالتّغايرُ بينَ القدرة والإرادة كالتّغاير بينهما وبين العلم ، بل بينَ العلم وبينَ الذّات اعتباريٌّ . فهو من حيثُ صحّة الصّدور عنه قادرٌ ومن حيث تخصيص الصّدور (٨٢) عنه بالفعل مريدٌ .

أقولُ : فيه بحثٌ . أمّا أوّلاً ، فلأنّا نعلمُ بديهةً أنّ للعلم معنىً معلوماً لكلّ أحد ، يُعبّرُ عنه بـ«دانستن» و«دانش» ؛ وكذا للقدرة معنىً يُعبّرُ عنه بـ«توانائى» و«توان» ؛ وكذا للإرادة معنىً آخر يعبّرُ عنه بـ«خواستن» . وبديهيٌّ أنّ هذه المعاني متغايرةٌ . فالعينيّةُ مقدوحةٌ والوحدةُ ممنوعةٌ ، فما يُدريك أنّها واحدة . والأظهرُ الكثرةُ ، بل الكثرةُ ظاهرةٌ غيرُ خافية علىٰ نفوس داهية ، ولو ساغ هذا لساغ . ولم لا يَسوغُ أن تقول : بياضُ الثّلج برودتُه ، وحرارةُ النّار يبوستُها ، وحلاوةُ العَسَل حرارتُها ، وهي عينُ ذاتها . وآثار تلك الصّفات ظاهرة عن نفس الذّات.

وأمّا ثانياً ، فلأنّ قوله : «كان علمُه بهذا الاعتبار قدرةً» ممنوعٌ ، فإنّه غيرُ بيّن ولا مُبيّن ولا لازم ممّا ذكره . وغايةُ ما لزم ممّا قرّره أن يكونَ علمُه مُستلزماً للقدرة ، ولا يلزمُ أن يكونَ علمُه نفسَ صحّة الصّدور.

وأمّا ثالثاً ، فلأنّ قوله : «كان بهذا الاعتبار إرادةً» أيضاً غيرُ بيّن ولا مُبيّن . وغايةُ ما لزم لو سُلّم هو الاستلزامُ ، لا الاتّحادُ .

وأمّا رابعاً ، فلأنّ قولَهُ : «فالتّغايرُ بينَ القدرة والإرادة كالتّغاير بينهما وبين العلمَ ، بل بينَ العلم وبين الذّات اعتباريٌّ» ، محلُّ بحثٍ .

وتقريرُه علىٰ ما قرّره يؤدّي إلىٰ نفي العلم والقدرة والإرادة بالمعاني المتعارفة ، بل أفحشُ من هذا ، تعالىٰ اللهُ عمّا يقول الظالمون عُلوّاً كبيراً .

ولا يذهبُ عليك أنّ شيئاً من تلك الإيرادات لا يردُ علىٰ كلام المصنّف ﷺ ولا شيءٌ منها علىٰ شيء ممّا نقله عن الحكماء والمتكلمين .

وحاصلُ ما أفاده في قدرته ـ تعالىٰ ـ علىٰ ما يُستفادُ من كلامِه ﷺ أنّه ـ تعالىٰ ـ

قادرٌ علىٰ كلّ مقدور ، متمكّنٌ من فعله وتركه ، وإذا فَعَل فَعَل بعلم وإرادة وتمكّن تامّ ، واختياره فعلاً ، لأنّه خيرٌ من غيره ؛ ولا يلزمُ من ذلك أن يكون فاعلاً لغرض مُستكملاً بغيره ؛ ولا يلزمُ أيضاً أن يكون لا لغرض ولا أن يكونَ مذهبُه ورأيُه هذا أو ذاك ، بل إنّه رأى ما هو الحقّ علىٰ ما يرىٰ .

وخلاصةُ الكلام في المرام أنّه ـ تعالىٰ ـ قادرٌ علىٰ مقدوراته ، بمعنىٰ أنّه متمكّنٌ من فعلها وتركها واختيار فعلها مريداً عالماً ، ولا يلزمُ من ذلك ولا ممّا نقله وسلّمه أن يكونَ نفسَ العلم ، بل غايةُ ما لزم منه أن يكونَ القادرُ هو العالمَ . ومن أتقن ما تقرّر وتقدّم في الفصول السّابقة تفطّن ما أشرنا إليه أنِفاً وتحقق عنده المرادُ وتبيّن لديه عدمُ ورود الإيراد .

وأمّا المجادلُ الجليلُ صاحبُ القيل ، فكرّر ما توهّمه وحَسِبَ أنّه هو رأيُ الفلاسفة في كون صفاته عينَ ذاته ، فتقلّدهُ بحيرة ، لا بخُبرة وبصيرة.[1]

وتوضيحُ الكلام أنّه ـ تعالىٰ ـ قادر مُريد اتفاقاً من العقلاء والعلماء والحكماء ، ولا خلاف لهؤلاء في هذا ، وإنّما الخلافُ في قيام مبادى اشتقاقات الصّفات . وتنقيحُ ذلك : أنّه اختلف الآراءُ في أنّ صدقَ المشتقّ هل يستلزمُ تحقّق مبدأ الاشتقاق أم لا . وعلى الأوّل هل يلزمُ قيامُهُ بما صدق عليه المشتقُّ أو يكفي كونُهُ عينَهُ .

فهُناك ثلاثُ احتمالات : أوّلُها : عدمُ استلزام صدق المشتقّ تحقّقَ مبدأ . وثانيها : استلزامُه لمبدأ زائد قائم بما صدق عليه المشتقّ . وثالثُها : استلزامُه لمبدأ هو عينُ ما صدق عليه المشتقّ أو قائمٌ به .

فالأُستادُ ﷺ اختار الرّأيَ الأوّل في صفاته ـ تعالىٰ ـ وقرّر أنّه قادرٌ مُريدٌ سميعٌ بصيرٌ حيٌّ متكلّمٌ . وليس شيءٌ من الصّفات القائمة بالذّات ـ علىٰ ما هو رأيُ كثير من المتكلّمين والحكماء ـ كذلك ، ليس شيء من القدرة والإرادة عَينَهُ ولا قائماً به .

---

۱. بلغت المدارسة عليه ـ خلّد اللهُ ظِلال إفضاله علىٰ سائر الطالبين بمحمّد وآله الطاهرين ، صلواتُ الله عليهم إلى قيام يوم الدين . وأنا عبده صدر .

ومعنىٰ كون صفاته عينَ ذاته أنّ صفاته ـ تعالىٰ ـ هي المشتقّاتُ ، وليس لها المبادي ؛ لأنّ مبادي صفاته عينُ ذاته ، علىٰ ما تقدّم ، في الفصل المقدّم . وما دلّ دليلٌ علىٰ أنّه عينُ القدرة الّتي هي مأخذُ القادر ، ولا أنّه عينُ الإرادة الّتي هي مأخذُ المريد ، وكذا غيرهُ من صفاته . وأمّا العلمُ فله معنيان ، وقد دلّ الدّليلُ علىٰ أنّه بأحد المعنيين عينُ ذاته ، بخلاف سائر صفاته .

والمشهورُ من رأي الفلاسفة والمعتزلة أنّ مبادي الاشتقاقات من الصّفات عينُ الذّات ، علىٰ ما هو مقتضىٰ الرّأي الثّالث . واشتهر منهُم في توجيه هذا أنّ لكلّ صفة من تلك الصّفات ـ وهي مبادي الاشتقاقات ـ آثاراً ، وآثارُ تلك الصّفات كلّها تظهرُ من ذات واحدة ، فتكون تلك الذّاتُ عينَ كلّ من تلك الصّفات . (٨٣)

والمجادل الجليل أخذ هذا ، كما لا يخفىٰ على النّاظر في كلماته . ولمّا ردّ على الأُستاد ، حيث قرّر وجهَ عينيّة الصّفات يتوجّه عليه مُنُوعٌ شتّىٰ ، أشرنا إلىٰ شيء منها آنِفاً فيما مضىٰ . وأيضاً يلزمُ أن يكونَ إطلاقُ هذه الصّفات عليه مجازاً .

لا يُقالُ : إنّ كلام المصنّف في هذه الرّسالة وغيرها مُشعِرٌ بأنّ رأيَهُ مذهبُ الفلاسفة ، وظواهرُ عباراتهم ظاهرةٌ فيما اشتهر منهم ، سيّما وقد وجّه بما تقدّم من التّوجيه .

لأنّا نقولُ : إنّه ﷺ يقولُ : إنّ الحكماء كثيراً مّا يُطلقونَ المبادي ويريدون المشتقّاتِ ، علىٰ ما صرّحوا به . وإنّ هذا التّوجيهَ ليس للحكماء ، إنّما هو من زيادات المتأخّرين المتكلّمين الغير المتعيّنين .

وممّا يتقرّرُ به رأيُ الأُستاد ، ويمكَنُ أن يصيرَ به منصوراً ، ضابطةٌ قرّرها صاحبُ التّلويحات ، في آخِر المنطق ، لا علىٰ ما هو الظاهرُ المتبادرُ علىٰ ما شرحها وأثبتها ، وأثبت بها ما أثبته في الإلهيّات ابنُ كمونة .

ومُحصّلُ ما حصّلهُ من العرشيّات : أنّ كلّ موجود بالذّات يكونُ غيرَ موجود آخر ، كذلك في بعض المواطن استحال اتّحادُهُما في موطن أبداً . ولا يكونُ ذاتٌ واحدةٌ عينَهُما قطعاً ، بل هما متغايران أينما وجدا وحيثما حصلا دائماً .

ثمّ إنّ صاحبَ القيل قلّد الأُستادَ، في نقل كلام أهل الكلام والإيراد عليه بما أورده ؛ إلّا أنّه خالف دأبه ، فما صرّح بالانتحال والردّ . ولكن زاد من وساوس نفسه ما لا يخفىٰ فسادُه كأصله ؛ فإنّه قال :

«قال المتكلّمون : إنّ القدرة في الحيوان من الكيفيّات النفسانيّة ، وهي مصحّحةٌ للفعل وعدمه ، وتعلّقُها بالطرفين على السّواء . واختلفوا في أنّها هل تكونُ متقدّمةً على الفعل أم لا . فذهبت الأشاعرةُ إلىٰ أنّها مع الفعل ، والمعتزلة إلىٰ أنّها قبله . وأمّا القدرةُ المؤثّرة في الفعل من حيث له هذا الوصفُ مقارن للفعل . وأقولُ : النّزاعُ إنّما هو في ذات القدرة ،كما يُعلمُ من أدلّة الطرفين .»[1] انتهىٰ مقالته .

ولا يخفىٰ فسادُ ما نسبه إلى نفسه بوجوه شتّىٰ لا تخفىٰ . ثمّ نقل وجهين في تقديم القدرة على الفعل : أحدُهما هو الّذي أورده الأُستادُ إيراداً أورد علىٰ ما أفادهُ . وثانيهما : أنّ القدرةَ يلزمُها كونُها محتاجاً إليها الفعلُ . وإذا كان مع الفعل لا يبقىٰ الاحتياج . ثمّ قال : «أقولُ : ضعفُه ظاهرٌ ، لأنّ الحصول لا ينافي الاحتياج إلى العلّة».

وأقولُ : ضعفُ هذا لا يخفىٰ علىٰ من أدرك مقاصدَ هؤلاء ، فإنّهم يدّعون أنّ العقل محتاج إلىٰ قدرة سابقة عليه ؛ ومقصودُهم من كلامهم ـ كما لا يخفىٰ علىٰ من وقف علىٰ مرامهم ـ أنّ القدرةَ يلزمُها كونُها محتاجاً إليها الفعلُ الّذي يتلوها ومتأخّرٌ عنها زماناً يَستعملُ فيه رويّةً بها يختارُ أحدَ طرفيه ؛ فإنّ ما يحصلُ بهذه القدرة يحصلُ بعدَ رويّة متأخّرةعن التمكّن والقدرة،فإنّ غيرَ المتمكّن من طرف لا يستعمل الرّويّة . فالرّويّة المتقدّمة متأخّرة عن التمكّن ، وهي القدرة . وظاهرٌ أنّ هذا الوجهَ من الاحتياج لا يبقىٰ مع الفعل . فقولُهُ : «الحصول لا ينافي الاحتياج إلى العلّة» ، لا ينفعهُ . بل الاستنادُ به في غرضه هذا باطلٌ ، ليس له طائلٌ ، ولا يرجعُ إلىٰ حاصل.[2]

---

۱. الدّواني، اثبات الواجب (الجديد)، ص ۱۵۴.

۲. بلغت المدارسةُ بين يديه ـ خلّد الله ظلال اجتهاده على الطالبين، بمحمّد وآله الطّاهرين، صلواتُ الله عليهم أجمعين. عبده صدر.

الفصلُ السّابعُ

في إرادته

قال المحقّقُ الطوسيّ ، في شرحهِ لمسألة العلم : «الإرادةُ في الحيوان هو شوقٌ إلىٰ حصول المُراد أو داعٍ إلىٰ تحصيله لما يُتخيّلُ أو يُتعقّلُ من مُلائمته . ولمّا كانَ مِن دأب العقلاء أن يَصِفُوا بارئهُم بِما هُوَ أشرَفُ طرفي النّقيض ، وَحسبوا أنّ كلّ ما يوجدُ بارادةٍ أشرفُ ممّا يصدرُ عنه الفعلُ من غير إرادة ؛ فوصفوهُ في كلّ ما يوجده بالإرادة ؛ وهي أخصُّ من العلم ومترتّبةٌ عليه ، لأنّ كلّ ما لا يُعلمُ لا يمكنُ أن يُرادَ ، وقد يُعلَمُ ما لا يُرادُ . والمتكلمون ذهبوا إلىٰ إثباتها ؛ فمنهُم من قال : إنّها صفةٌ زائدةٌ على العلم ، قديمة أو محدثة ، بها يتخصصُ المرادُ من المعلوم ؛ ومنهُم من قال : إنّها علمٌ خاصٌّ بما هو في وجود المخلوقات من المصالح الرّاجعة إليهم ، وهو الدّاعي إلى الإيجاد . والحكماء زعموا أنّها العلمُ بنظام الكلّ على الوجه الأتمّ الأكمل».[1] هذا كلامُه .

وفسّر جمعٌ من المعتزلة : الدّاعيَ باعتقاد النّفع ، سواءً كان يقينيّاً أو غيره . قالوا : نسبةُ قدرة القادر إلىٰ طرفي المقدور ، ـ أعني الفعل وتركه ـ بالسّويّة . فإذا اعتقد نفعاً في أحد طرفيه يرجّح ذلك الطّرف عنده وصار ذلك (٨٢) الاعتقادُ مع القدرة مُخصّصاً لوقوعه منه . وقالوا : الإرادةُ ميلٌ تعقّب اعتقاد النّفع ، لأنّ كثيراً ما يعتقدُ نفعاً في شيء ولا يُريدهُ إلّا إذا حدث . فيُتأمّل .

ورُدّ : بأنّ ما ذكره من الميل إنّما يَحصُلُ لمن لا يقدرُ علىٰ تحصيل ذلك الشّيء قدرةً تامّةً ، كالشّوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه. أمّا في القادر التّامّ القدرة فيكفي الاعتقادُ المذكور .

---

١. الطوسي، شرح مسألة العلم، ص ٤١.

أقول : هذا الرّدُّ مردودٌ ، إذ قد استدلّ علىٰ أنّ اعتقادَ النّفع في شيء غيرُ إرادته ، فإنّ في كثير من الصّور يعتقد نفعاً في شيء ولا يريدهُ ، فيكونُ اعتقادُ النّفع غيرَ الإرادة . ولا يلزمُ ممّا ذكره الرّادُّ أن يصيرَ اعتقادُ النّفع إرادةً ؛ بل غايةُ ما لزم من ذلك أنّه يحصلُ بعضُ الأفعال من القادر بدون الميل الّذي هو الإرادةُ ، فكيف يستقيمُ ردُّكلامه بذلك. ثمّ الظّاهر أنّ الشّوق إلى الشيء هو الميل إليه، وهو غيرُ إدراكه ، بل هو أمر تابع لإدراكه . والمحقّقُ المذكور ـ مع أنّه صرّح فيما نقلنا عنه بأنّ إرادة الحيوان شوقٌ كذا ـ جزم في التجريد : بأنّها نوعٌ من العلم .

وذهب الأشاعرة إلىٰ أن الإرادةَ قد توجدُ بدون اعتقاد النّفع وميل يعقبهُ ، فلا يكونُ شيء منهما لازماً لها ، فضلاً عن أن تكونَ نفسَها ؛ فإنّ الهاربَ من السُّبع إذا عنّ له طريقان متساويان في الإفضاء إلى النّجاة منه يختارُ أحدَهُما بإرادته ولا يتوقفُ في ذلك علىٰ ترجيح أحدهما لنفع يعتقدُ فيه ولا ميل يعقبهُ ، بل يُرجّحُ أحدهما على الآخر بمجرّد الإرادة ؛ فإنّا تعلمُ بالضّرورة أنّه من دهشته لايخطرُ بباله المرجّحُ ، يختارُ بسببه أحدهما ، بل لا يخطرُ بباله سوى النّجاة ، فإنّه لو لم يوجد المرجّحَ لم يتوقف مُتفكراً حتّى يفترسهُ السَّبُعُ .

والمعتزلةُ ادّعوا أيضاً الضّرورةَ ؛ فإنّ من استوىٰ عنده الطريقان لا يُرجّحُ أحدَهُما على الآخر باختياره إلّا بمرجّح يختصُّ بذلك الطّريق ، فمادام الاستواءُ لم يتصوّر منه التّرجيحُ أصلاً . والتّساوي من جميع الوجوه في الصّورة المفروضة مُحالٌ ، ولا يلزمُ من فرض التّساوي وقوعُه . قالوا : إذا فرض تساوي الطريقين في النّجاة ، فإنّ طبيعته تقتضي السّلوك في الطريق الّذي علىٰ يساره ؛ لأنّ القوّة في اليمين أكثر ، والقويُّ يدفعُ الضّعيفَ ، كما هو المُشاهدُ في من يدورُ علىٰ عقبه . والجوابُ : منعُ الضّرورة والمعارضة بالضّرورة .

أقولُ : الجوابُ منظورٌ فيه : (۱) أمّا أوّلاً ، فلأنّ الضّرورةَ الّتي ادّعاها الأشاعرةُ هي أنّ الهاربَ لا يلزمُ أن يخطر بباله طلبَ المرجّح حينئذ ، ولا يختارَ أحدَ الطريقين ، لشعوره بترجّح هذا الطريق ؛ والضّرورةُ الّتي ادّعاها المعتزلةُ ، علىٰ

ما هو الظاهرُ ، أنّه ما لم يترجّح أحدُ الطرفين بمُرجّح يختصُّ به في نفس الأمر يمتنعُ أن يسلكهُ الهاربُ .

ولا شكّ أنّه لو لم يترجّح أحدُهُما على الآخر في نفس الأمر بمُرجّح وتساويا بالقياس إلىٰ جميع ما هو سببُ حركة الهارب فيهما ، ومع ذلك يتحرّك في أحدهما دونَ الآخر ، يلزمُ تحققُ الخاصّ بسبب يستدعي العامّ . وذلك مستلزمٌ لترجّح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح .

قال بعضُ المحقّقين : «لا يُسمَعُ كلامُ مَن يقولُ : يصدرُ الفعلُ من القادر من غير ترجيح أحد الطرفين ، مُتمسّكاً بأمثلة جزئيّة ، وأنّه إنّما يحتاجُ إلى المُرجّح ، لا العلم به ، فإنّ الترجيحَ غيرُ العلم بالترجيح».[١]

فهاتان الضّرورتان كلتاهما متطابقتان للواقع . لكن لا تعارضَ بينهُما ، لجواز أن لا يلزمَ شعورُ الهارب لمرجّح أحد الطريقين ، ويلزمَ وجوده في نفس الأمر .

نعم ، لو ادّعى المعتزلةُ ضرورةَ لزوم شعور الهارب لمرجّح أحدهما على الآخر ، وادّعى الأشاعرةُ ضرورةَ جواز سلوك أحد الطريقين مع انتفاء المرجّح في نفس الأمر كانت الضّرورتان متعارضتين .

(٢) وأمّا ثانياً ، فلأنّا لا نُسَلِّمُ أنّ الإرادة في الصّورة المذكورة بدون اعتقاد النّفع ؛ فإنّ المرادَ ـ بالنّجاة الّتي سلّم الأشاعرة أنّها تخطرُ ببال الهارب ـ ليس أن يتصوّر النّجاة ، كما لا يذهبُ علىٰ ذي مسكة ، بل أن يصدق بأنّ في الهرب نجاته ، وهو اعتقاد النّفع في الصّورة المذكورة .

واستُدِلّ على مغايرتها للشّهوة الّتي هى توقانُ النّفس إلى الأُمور الملتذّة : بأنّ الإرادةَ قد تتعلّقُ بنفسها ؛ بخلاف الشّهوة ، فإنّها لا تتعلقُ بنفسها ، بل تتعلق بالملتذّات . وإذا ذكرت متعلّقةً بنفسها كانت مجازاً عن الإرادة(٨٥) . كما قيل لمريض:ما تشتهي؟ فيقول : أشتهي أن لا أشتهي . يعني : أُريدُ أن أشتهي ؛ وبأنّ الإنسان قد يُريدُ شُربَ

١. الطوسيّ ، شرح مسألة العلم ، ص ٤٤.

الدّواء البَشِع ولا يشتهيه ، وقد يشتهي الطعام اللّذيذ ولا يريده ، إذا علم أنّ فيه هلاكه ؛ فقد وجد كلّ منهما بدون الآخر ، وقد يجتمعان في شيء واحد . فبينهُما عمومٌ من وجه بحسب الوجود .

وأقولُ : لا خفاء في أنّك تقدرُ على أن تقصدَ بعضَ الأشياء وأن لا تقصَده . والقصدُ قد يَصلحُ لأن يتعلّقَ به القدرةُ وقد لا يصلحُ لذلك . وعندي أنّ الإرادةَ هي هذا القصدُ الصّالحُ لأن يتعلّقَ به القدرةُ . والاشتهاءُ ميل طبيعيّ غيرُ صالح لذلك . ولذلك يُعاقبُ المكلّفُ بإرادة المعاصي عند بعض ، ولا يُعاقَبُ باشتهائه اتّفاقاً.[1]

قيل : فسّر المتكلّمون : الإرادةَ : بأنّها صفةٌ مخصّصةٌ لأحد المقدورين . وقيل : هي في الحيوان شوقٌ متأكدٌ إلى حصول المراد . وقيل : إنّها مغايرة للشّوق ، فإنّ الإرادةَ هي الإجماعُ وتصميمُ العزم . وقد يشتهي الإنسانُ ما لا يريدُه ، كالأطعمة اللّذيذة بالنّسبة إلى العاقل الّذي يعلمُ ما في أكلها من الضّرر ؛ وقد يُريدُ ما لا يشتهيه ، كالأدوية البَشِعَة النّافعة ، يريدُ الإنسانُ تناولَها ، لما فيها من النّفع . وفُرّق بَينَهُما : بأنّ الإرادةَ ميلٌ اختياريّ ، والشّوقَ ميلٌ جِبليٌّ طبيعيٌّ . وقيل : ولهذا يُعاقبُ الإنسانُ المكلّفُ بإرادة المعاصي ولا يُعاقبُ باشتهائها .

وهؤلاء جعلوا مبادى الأفعال الاختياريّة خمسةً : التّصوّر ، واعتقاد النّفع أو دفع الضّرر ، والشّوق ، والإجماع المُسمّى بالإرادة ، والقوّة المحرّكة . والأوّلون أسقطوا الإجماع وجعلوه نفسَ الشّوق المتأكّد.

أقولُ : في كون القصد والإرادة من الأفعال الاختياريّة نظرٌ ، إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى قصد آخرَ ، وتسلسل . والقولُ بأنّ بعضه اختياريّ دونَ بعض تحكّمٌ لا يُساعدهُ الوجدانُ ؛ بل الظاهرُ أنّه إذا غلب الشّوقُ تحقّق الإجماعُ بالضّرورة ؛ ومبادي الأفعال الاختياريّة تنتهي إلى الأُمور الاضطراريّة الّتي تصدر عن الحيوان

---

۱. بلغت القراءةُ عليه. اللّهمّ أبدَ ظِلال جلاله على المستفيدين ، آمين ، وأنا صدر ، عبده.

بالإيجاب ؛ فإنّ اعتقاد النّفع واللذّة يحصل من غير اختيار ، فيتبعه الشّوقُ التّابعُ له ويتأكّدُ ، فيُطيعهُ القوّةُ المُحرّكةُ اضطراراً . فهذه أمورٌ مترتّبة بالضّرورة . والاختيارُ في الحيوان عبارةٌ عن كون علمه والشّوق التّابع له سبباً للفعل ، وقدرتُه عبارةٌ عن ذلك.

ثمّ مَن جعل الشّوقَ عينَ الإرادة وفرّق بينهُما بما سبق يلزمُه أن يكونَ تناولُ الأطعمة البَشِعَة النّافعة بالنّسبة إلى العالم بنفعها مع كراهته إيّاها صادراً عنه من غير شوق ، وتناولُ الأطعمة اللّذيذة الضّارّة بالنّسبة إلى العالم بضرّها صادراً عنه من غير إرادة ، لانتفاء الميل الشّهوانيّ الّذي سمّاه الميلَ الجبليّ في الأوّل ، وانتفاء الاختياريّ في الثّاني . ولئن نوقش في الثاني فلا محيصَ عن الأوّل، وحينئذ لا تكونُ مبادي الأفعال الاختياريّة خمسةً .

فإن قلتَ : فكيف يتحققُ الثّوابُ والعقابُ ، فإنّ ذلك بمنزلة أن يضطرّ الإنسانُ غيرَهُ إلىٰ فعل ثمّ يُعاقِبَ بعضَ المضطرّين ويُثيبَ بعضَهُم .

قلتُ : قد تقرّر عند أهل الحقّ أنّ الثّوابَ والعقابَ من الله تعالىٰ ليسا لسابقةِ استحقاق ، وليس لأحد من العباد على الله حقٌّ حتىٰ يكونَ مَنعُه عن ذلك ظلماً ، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً .

أقولُ : فيه بحثٌ . أمّا أوّلاً ، فلأنّ مَن جعل القصدَ من الأفعال الاختياريّة ما ادّعى الكليّةَ . وبهذا يسقطُ نظرهُ ويفسدُ ويظهرُ منعُ قوله : «لو كان كذلك لاحتاج» ؛ فإنّ القصدَ ربما يحصلُ من غير قصد آخر ، بل بالطبع من غير التّعمّد والقصد ؛ وحكمهُ بالتّحكّم تحكّمٌ ظاهرٌ ، فإنّ الوجدان شاهدٌ بأنّ القصد إلىٰ شيء وإرادته قد يكونُ بمجرّد اشتهاء الطبع وقد يكونُ بالتّعمّد والقصد الاختياريّ بملاحظة المنافع.

وأمّا ثانياً ، فلأنّ قوله : «فإنّ اعتقاد النّفع واللّذّة يحصلُ من غير اختيار» ، إن أراد الكلّية فهو ممنوعٌ ، بل اعتقادُ النّفع يُتصوّرُ أن يحصل بالقصد الاختياريّ بعدُ ،

لملاحظة المنافع والفوائد بالدّلائل . وإن أُريدَ الجزئيّةُ فغيرُ نافع لُه . وكذا قولُه : «مبادى الأفعال الاختياريّة تنتهي إلى الأُمور الاضطراريّة» ، كليّةً ممنوعٌ ، وجزئيّةً غيرُ نافع ؛ بل الحقّ أنّ الشّوق قد يكونُ اختياريّاً منبعثاً (۸۶) عن أُمور عقليّة ، ولملاحظة مِصالح ومنافع يقينيّة أو ظنّيّة غير طبيعيّة ؛ وقد يكونُ اضطراريّاً ناشئاً عن مجرّد اشتهاء الطبع .

وأمّا ثالثاً ، فلأنّ الإجماع هو الإزماع وتصميم العزم ، والعزم هو القصد والإرادة الغير المُصمّمة ، فإنّ الإرادةَ في أوّل الأمر لا تكونُ مُصمّمةً ؛ ثمّ تصيرُ بعد ذلك بالفعل واشتهاء الطبع مصمّمةً والإرادة الغير المُصمّمة تُسمّىٰ عزماً وشوقاً . وربما يُخصُّ الشّوقُ بالإرادة منبعثاً عن اشتهاء الطبع . فللشوق معنيان : الأوّل : الإرادةُ الغيرُ المُصمّمة مطلقاً . الثاني : الإرادةُ الطبيعيّة الخالية عن القصد وتعمّل العقل . وكذا الإرادةُ ربما تُطلقُ على الإرادة الغير المُصمّمة وربما تُطلقُ على المُصمّمة البالغة حدّ الإجماع . ولا يخفىٰ علىٰ أحد من الأذكياء ـ بعد ما مهّدنا ـ أنّه يظهرُ حلّ جُلّ إشكالاته واشتباهاته ، بل كلّها.

وأمّا رابعاً ، فلأنّ الجوابَ الّذي أشار إليه بقوله : «قلتُ» غيرُ تمام وليس بجواب وإنّه لغيرُ صواب ، وهو خطابةٌ يذكرُها أهلُ التّذكير والوعظ ، وفي نظر النّاظر المناظر سفسطةٌ بل قرمطةٌ .

وأمّا خامساً ، فلأنّه لو كان الأمرُ علىٰ ما أوهمه أو توهّمه لكان الصّانعُ المختارُ مجبوراً . وعندي أنّ الإرادةَ هي هذا القصدُ الصّالحُ لأن تتعلق به القدرةُ وأنّه تعالىٰ مُريدٌ يقصدُ إيجادَ ما هو خيرٌ فتتعلقُ به قدرتُه فيوجدُه . وحيثُ قرّر أنّه لا يلزمُ من صدق المشتقّ صدقُ المبدأ لم يلزم أن تكونَ له إرادةٌ زائدةٌ.[1]

---

۱. مبحث الحياة. وقد بلغ إليه الدّرسُ عليه والاستفادة بينَ يديه. اللّهمّ لا تحرمنا من ملاحظة جماله ومطالعة كماله، بمحمّد وآله.

الفصل الثّامنُ

في حياته تعالى

الحقُّ الصّريحُ والرأيّ الصّحيح أنّه ـ تعالىٰ ـ مريدٌ عالمٌ قادرٌ ؛ وظاهرٌ أنّ كلّ عالم قادر مريد حيٌّ . أمّا أنّه عالمٌ فلأنّا نعلمُ كلّ عاقل عالم غيرَ غافل عمّا سبق ؛ وأمّا أنّه قادرٌ مريدٌ فلأنّ جميعَ ما سواه وكلّ ما عداه حادثٌ زماناً ولا يستندُ الحادثُ الزّمانيّ إلى القديم الموجب ، فلا يصدر عنه حادثٌ إلّا بإرادة وقدرة . هذا هو طريقُ الملّيين ومسلكهُم . وفيه ما فيه.

والفلاسفة ـ بعد تقريرهم تجرّدهُ ـ استدلّوا به علىٰ أنّه ـ تعالىٰ ـ معلومٌ وعلمٌ وعالمٌ بنفس ذاته ، وأقرّوا بسائر صفاته ؛ وما قرّروها بالمعاني الظاهرة من الشّريعة الحقّة الباهرة ، بل أوّلوها بما يؤولُ إلى العلم الّذي هو نفسُ الذّات أو إلى الاعتباريّات الغير الموجودة ، من الصّفات ، وما أرادوا أنّها بمعانيها الظاهرة واحدة متّحدة هي عينُ الذّات حتّىٰ تظهر من تلك الذّات آثارُ جميع تلك الصّفات ، علىٰ ما يروىٰ من المتأخّرين منهُم ، وذهب إليه المعتزلةُ . ولو كان هذا هكذا فالوجهُ ما مضىٰ ، فتنبّه له ولا تتّبع الأهواء.

والمصنّف﵀ حيث أراد تقريرَ ما هو المشهورُ عند الجمهور من المتأخّرين والمعتزلة اعتزالاً عن تأويل ظاهر من غير دليل ظاهر ، تصدّىٰ لتقرير معاني هذه الصّفات علىٰ ما هو المعلومُ المعروفُ من العرف .

وحيث فَرَغَ عن تقرير القدرة والإرادة والعلم ، شَرَعَ في الحياة ، لمناسبتها إيّاها في معرفتها بالعقل ، وقَدّمَها على السّمع والبصر والكلام المعلومة بالكلام والنّقل . ولكون المعروف من الحياة حياةَ الحيوان قرّرها وحرّرها وقرّر أنّها صفةٌ أُخرىٰ ومعنىً آخَرُ غيرُ قوّة الحِسّ والحركة والتّغذية ؛ وأشار

إلىٰ أنّ لِلحيّ مَعنىً يصحُّ أن يتّصفَ به غيرُ الحيوان ، وأنّه ـ تعالىٰ ـ حيٌّ بهذا المعنىٰ بوجوه :

مِنها : ما أشرنا إليه أوّلاً ، وإليه أشار بقوله : «قال بعضُ الحكماء».

ومِنها : أنّ الحيّ أشرفُ من الميّت والجماد ، والعقلاء يصفونه بالطرف الأشرف من طرفي النّقيض إذا صحّ اتّصافُه به ؛ فلا يردُ النّقضُ بوجود شتّىٰ لا تخفىٰ . ولهذا ما اكتفىٰ بهذا وتصدّىٰ لتقرير صحّة اتّصافه بلزوم اتّصافه بأنّه حيٌّ ، بقوله : «وَلمّا وصفوهُ ، الخ».

فإن قُلتَ : في هذا الوجه زيادةٌ ، بل مصادرةٌ ؛ فإنّ لزومَ كون القادر العالم المريد حيّاً كافٍ ، وهو الوجهُ الأوّلُ ؛ فأيُّ حاجة إلىٰ زيادة هي زيادة شرف الحيّ والحياة .

قُلتُ : هذه الزّيادةُ وجهٌ آخَرُ ، بعدَ اعتبار صحّة لازمة من اللّزوم بدون اعتباره . تأمّل ، فَإنّه مع وضوحِه لا يخلو عن دقّة .

ومِنها : أنّ الفَيضَ لا يَحصُلُ إلّا مِن مُفيض ، عنده أصلُهُ وأُقنومُهُ(۸۷) . وهذا ممّا قرّره الإشراقيّونَ عن آخرهم .

والجوابُ عن النّقوض الظاهرة قرّرتُها ، حيثُ قرّرتُ رأيَهُم في مقرّه .

وعلىٰ هذا يكونُ المُحيي حيّاً ، ولا يلزمُ أن يكونَ المُميتُ مَيّتاً ، فإنّه يُميتُ بتقدير الإماتة ، علىٰ ما أشرتُ إليه، لابإفاضتها ، فإنّها عدميّةٌ وأنّ الموتَ عدميٌّ ، وهو زوالُ الحياة ، فإذا زال استعدادُ الحياة لم يفض عن أصلها ولم يلزم زوالها عنه .كما إذا عرىٰ مانعٌ عن وصول نور الشّمس لم يحصل ولم يزل عنها.

فإن قُلتَ : إنّه ـ تعالىٰ ـ فيّاضٌ للصّور والأعراض وغيرُ متّصف بشيء منها.

قلتُ : قد أشرتُ إلىٰ جواب هذا بوجوه شتّىٰ ، فلا تغفل عنها . وتنبّه : بأنّ أُقنومَ الحَياة وأصلَها ويُنبوعَها لا يكونُ إلّا حيّاً ، علىٰ ما حكم به مذاقُ أهل الإشراق . ويؤيّدهُ ما ورد من موارد النّبوّة والولاية ـ علىٰ ما سيُشيرُ إليه

بقوله : «ونعم ما قال واحدٌ من أهل بيت النبوّة والولاية والإشراق» ؛ فإنّه له وجهٌ مكشوفٌ ظاهرٌ من الجواب ظاهرٌ من ضابط ظاهر بكشف إشراق قاهر باهر : هو أنّ الله ـ تعالىٰ ـ خلق كلّ ما خصّ بالخلق بقدر ، وغيرهُ فيضُه . وقدرهُ وتقديرُه كقدرته عامّ تامّ شاملٌ كاملٌ .

وجهٌ آخَرُ : «اللهُ نورُ السّموات والأرض» . فكلُّ نورٍ فيضُه وكلُّ ظلمةٍ تقديرُهُ ، فكيف يُفيضُ نورٌ ظلمةً .

وجهٌ آخَرُ : العارفُ إذا كمل كمالهُ وتمّ رياضتُهُ ، عَرَفَ أنّ كلَّ ما لغيره ، من علم وقدرة وإرادة وحياة ، كأنّه قطرةٌ من بحر علمه وقدرته وإرادته وحياته ، فيتقرّبُ ويتخلّقُ بأخلاقه .

يُروىٰ من الأحاديث القدسيّة : «لا يَزالُ عَبدي يَتقرّبُ إليّ بِالنّوافِلِ حَتّىٰ أُحِبَّهُ ، فَإذا أحبَبتُهُ كُنتُ تسمعَهُ الّذي يَسمَعُ بِهِ وبَصَرَهُ الّذي يَبصُرُ بِهِ».[1]

حياةُ الحيوان صفةٌ تقتضي الحسَّ والحركةَ الإراديّةَ . واستدلّوا علىٰ مغايرتِها لقوّةِ الحسِّ والحركةِ ولقوّةِ التغذيةِ الحيوانيّة : بأنّ الحياة موجودةٌ في العضو المفلوج والعُضو الذّابل ، وإلّا لتسارَعَ إليه التّعفنُ ، كما في الميّت ، من غير حسّ وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذّابل .

واعتُرِضَ : بأنّ عدمَ الحسّ والحركةِ وعدمَ الاغتذاء لا يَدُلّانِ علىٰ عدم قوّة الحسّ والحركة وعدم قوّة التغذية ، لِجواز أن يُوجَدَ القوّةُ ولا يصدرَ عنها الأثرُ ، لمانع من جهة القابل .

وأُجيبَ : بأنّ ما يصدرُ عنه بالفعل أثرُ الحياة ، كحفظ العضو عن النّقص ، باقٍ ، وما يصدرُ عنه بالفعل الحِسُّ والحركةُ والتّغذيةُ غيرُ باقٍ ، والباقي غيرُ الزّائل .

وَرُدَّ : بأنّه يجوزُ أن يمتنع قوّةٌ عن بعض آثارها دونَ بَعض ، لخصوصيّة المانع بالنّسبة إلىٰ ذلك البعض.

---

١. الكليني ، الكافي ، ج ٢ ، ص ٣٥٢.

أقــولُ : لا يَشــتبهُ عــلى المــتدرّبِ فــي الصّـناعة أنّ القـوىٰ إنّـما تُـعرَفُ بآثارها ، لا بذواتها . فإذا ثبت أنّ أثرَ الحياة غـيرُ أثـر قـوّة الحسّ والحـركة وغـيرُ أثر قوّة التغذية ، كانا قوّتين ، سواءً كانت الذّاتُ واحدةً ويصدرُ عنها أثران بشرطين مثلاً ، أو كثيرةً .

قال بعضُ الحكماء : «الجهةُ المعتبرةُ في كون الشيء حيّاً ، والحـيثيّةُ الّـتي بـها ولأجلها يصدُقُ الحكمُ على الشيء بأنّه حيٌّ : هو أن يكون الشيءُ درّاكاً فعّالاً ، وإن لم يكن عالِماً وفاعِلاً لذاته ، بل بواسطة قُـوىٰ وآلات وغـيرها . وَإذا كـانت الجـهةُ المعتبرةُ في كون الحيّ حيّاً ما ذكرناه ، ويَستحيلُ أن يكونَ فاعليّةُ فاعل وعالميّةُ عالم تُعادِلانِ عالميّةَ الأوّل الحقّ وفاعليّتَهُ ، لم يُعادله شيء آخرُ في معنى الحَياة وحقيقتهِ ، بل كلّ حياة غير حياته بمنزلة أثر الشّيء ورسمه.[1]

قال بعضُ المُحقّقين : «المُستند في إثبات حياته ـ تعالىٰ ـ هو أنّ العقلاء يَصِفونَهُ ـ تعالىٰ ـ بالطرف الأشرف مِن طرفي النّقيض ؛ ولمّا وصفوه بالعِلم والقدرة ووجدوا أنّ مَن لا حَياةَ له ممتنعُ الاتّصاف بها ، وصفوهُ بالحَياة ، لا سِيّما وهي أشرفُ من الموت الّذي يُقابلها . ونِعمَ ما قال واحدٌ من أهل بيت النبوّة عليهم السلام : «هَل سُمِّيَ عالماً وقادِراً إلّا لأنّه وهب العلمَ للعلماء والقدرةَ للقادرين . وكلُّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلُكم مردودٌ إليكم . والباري ـ تعالىٰ ـ واهبُ الحياة ومقدّرُ الموت . ولعلّ النّملَ الصِّغارَ تتوهّمُ أنّ لله ـ تعالىٰ ـ زَبانيتين ، لأنّهُما كمالُها وتتصوّرُ أنّ عدمَهُما نقُصانٌ لمن لا تكونان لهُ (۸۸). هكذا حالُ العقلاء فيما يـصفون الله ـ تـعالىٰ ـ بـه ، كما أحسِبُ ، وإلى الله المفزعُ».[2] وممّا يعضُدُ ذلك قولُه ـ تعالىٰ ـ : ﴿سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصّافات ، ۱۸۰).

قيل : «الحـياةُ فـي الحـيوان صـفةٌ تـقتضي الحسَّ والحـركةَ . واسـتُدلّ عـلىٰ مغايرتها لِلحسّ والحركةِ : بأنّ العُضو المفلوج حيٌّ وإلّا لتعفّن ، وليس فيه الحسُّ

---

۱. بلغت القراءة علىٰ المصنّف ـ مدّ الله حياتَه مادام الحياةُ بمحمّد وآله ، وأنا عبده صدر.

۲. الطوسي ، شرح مسألة العلم ، ص ۴۳.

ولا الحركةُ الإراديّةُ . وأورد عليه : أنّ العضو المفلوج ليس مسلوبَ الحسّ بالكليّة ، نعم لو استُدِلّ بالعُضو المنخدر لكان أتمَّ ؛ وعلىٰ مغايرتها لقوّة التّغذى ؛ بأنّ العضو الذّابل حيٌّ وليس بمُغتذٍ . وأُورِدَ عليه : أنّه يجوزُ أن تكونَ قوّةُ التّغذية ضعيفةً ، لكون تعذيتها أقلّ من التّحلّل ، ولذلك يظهرُ الذُّبولُ» .[1]

وأقولُ : فيه بحثٌ . أمّا أوّلاً ، فلأنّ الاقتضاء الّذي أورده مُجملٌ مُهمَلٌ غيرُ محصّل ، يردُ عليه ما يردُ عليه ممّا لا يردُ على غيره .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ الشّيخَ الرّئيسَ استدلّ علىٰ أنّ الحياة غيرُ قوّة الحسّ والحركة : بأنّ تلك القوّة مفقودة في المفلوج ، وعلم ذلك الفقدُ بما علم سائر أحوال البدن من العلامات المعتبرة في صناعة الطبّ وعليها مدارُ المعالجات الظّاهرة النّافعة ، وفي كلّ فنّ يُستدلُّ علىٰ مطالبه بما يليقُ به.

وتوضيحُ ذلك : أنّ الفالجَ استرخاءُ أحد شَقّى البدن . وله عِلّتان ، إحداهُما سُدّةٌ دِماغيّةٌ في مجارى الأعصاب ومنابتِها مانعةٌ عن نفوذ الرّوح النّفسانيّ والقوى المدركة والمحرّكة إلىٰ تلك الأعضاء ، فتبقىٰ مُسترخيةً مُعَطّلةً خاليةً عن تلك القُوىٰ والرّوح الحامل لها للسُّدّة المانعة لنفوذهما ومجيئهما . وثانيتُهُما رطوبةٌ بآلة مُفرطة في الأعضاء المفلوجة مانعة عن فعل هذه القوىٰ . والحكيمُ العارفُ بالفنون صاحبُ القانون يَستدلُّ بالفالج الحادث بالوجه الأوّل . والاستدلالُ به تمامٌ لا يردُ عليه أمثالُ تلك الإيرادات الواهية الّتي لا يخفىٰ وهنُها على النّفوس الذّاهية .

وليس في عبارته دلالةٌ علىٰ أنّ الاستدلال بجميع أقسام الفالج بأيّ علّة كان . بل الدّليل الّذي أشار إليه أنّ العضو المفلوج الخالي عن قوّة الحِسّ والحركة له حياةٌ . فلو كانت الحياةُ تلك القوىٰ بعينها لما يُفارِقُها ولم يتحقق هذا بدون ذاك . وهذا ظاهرٌ جدّاً . عبارةٌ أُخرىٰ : المفلوجُ قد يخلو عن قوّة الحِسّ والحركة ، ولا يخلو عن

---

١. الدّوانيّ ، اثبات الواجب (الجديد) ، ص ١٥٧.

الحياة ، علىٰ أنّ للتّعميم أيضاً وجهاً .

وأمّا ثالثاً ، فلأنّ الإيرادَ يمنعُ سلبَ الحسّ والحركة مع أنّه مكابرة نافعة .

وأمّا رابعاً ، فلأنّ الاستدلال بالعضو المتخدّر غيرُ تمام ، لأنّ الحِسّ والحركة فيه غيرُ تمام ، لا أنّه غيرُ حاصل بالتّمام .

وأمّا خامساً ، فلأنّ الإيرادَ الّذي أورده ثانياً علىٰ دليل مغايرتها لقوّة التّغذية غيرُ وارد ، وهو مبنيّ على الغُفُول عن المراد بالذّبول . وذلك أنّ بعضَ الأعضاء قد يعرضُ له مرضٌ في سنّ النّموّ أو الوقوف ، فتُفقَدُ قوّةُ التّغذية وتزولُ . وهو المرادُ بالذّبول حيث أُضيفَ إلىٰ العُضو ، ويُعلمُ ذلك بعلامات يُعلمُ بها سائرُ الحالات . والذّلول بهذا الوجه مرضٌ . وليس هو الذّلول الّذي يكون في سنّ الشّيخوخة بعد الوقوف . وعلىٰ هذا لا يخفىٰ فسادُ الإيراد المبتني علىٰ عدم الوقوف والفرق بين الذّبولين المرضيّ والطبيعيّ .

وأمّا سادساً ، فلأنّه قاصرٌ مقصّرٌ في النّقل ، وأيُّ عاقل يُجوّزُ أن يستدلّ بما قرّره من القياس الفاسد . وكأنّه بجلالة شأنه لم يعرف التّغذية من قوتها ، فوقع فيما وقع وعرض له ما عرض.

وأمّا سابعاً ، فلأنّه بما أورده في الإيراد يتمّ الاستدلالُ ؛ إذ يمكنُ أن يُقال : لو كانت قوّة التّغذية هي الحياة لضعفت كما ضعفت ، وليس فليس . وأمّا الّذي أوهمهُ أو توهّمهُ ـ من أنّ الدّليلَ ، علىٰ أنّه حيّ ، سمعيٌّ لا عقليٌّ ـ فقد عرفتَ ما يفي بدفعهِ.[1]

---

۱. بلغت المدارسةُ مَعَهُ. اللّهمّ متّع الطّالبينَ بطول حياته وسلامة حواسّه وإدراكاته ؛ وأنا عبده صدر.

الفصلُ التّاسعُ

في سَمعه وبصره

قد عُلِمَ بالضّرورة من ملّة نبيّنا محمّدﷺ أنّ الباري ـ تعالىٰ ـ سميعٌ بصيرٌ، والقرآنُ والحديثُ مملوّان، بحيثُ لا يمكنُ تأويلهُ ولا إنكارهُ. وأيضاً الإجماعُ ينعقدُ عليه. فلا حاجة إلىٰ الاستدلال عليه، كما هو حقّ سائر الضّروريّات الدّينيّة.

فذهب الشّيخ أبو الحسن الأشعريّ إلىٰ أنّ السّمعَ نفسُ العلم بالمسموع، والبصرَ نفسُ العلم بالمُبصر.

وذهب سائرُ المتكلّمينَ إلىٰ أنّهما (٨٩) صفتان زائدتان. ولمّا دلّت القواطعُ العقليّةُ علىٰ أنّه منزّهٌ عن الآلات قالوا: احتياجُنا إلىٰ الآلة بسببِ عجزنا وقصورنا، وذاتُ الباري لبراءته عن القصور يحصلُ له بلا آلة ما لا يحصلُ لنا إلّا بها.

وأُورِدَ عليهم أنّه يلزمُ تعدّدُ القدماء.

وأقولُ: لا شكّ أنّ السّماع والإبصار نحوان مخصوصان من العلم بالمعنى الأعمّ وإنّما يختصّان بانكشاف معلومهما بوجهين مخصوصين بهما، وأنّ مَن له هذان النّحوان من العلم كان سميعاً بصيراً، وأنّ السّمع والبصر ما يتّصفُ به الشّيء بالسّماع والإبصار.

ولمّا ثبت أنّ الباري عالمٌ بجميع الأشياء من جميع الوجوه بذاته، ولا مَحالةَ يكون عالماً بالمسموعات والمبصرات بالوجه الّذي يُدركُهما الحواسُّ بذاته، فيكونُ له هذان النّحوان مِنَ العلم بذاته، إذ لم يقم دليل عقليّ ولا سمعيّ علىٰ أنّ هذين النّحوين من العلم يجبُ أن يكونا بالحواسّ؛

وإذا كان له هذان النّحوان من العلم اللّذان هما السّماع والإبصار كان لا مَحالةَ

سميعاً بصيراً ، وذاتُه من حيثُ إنّه ما يتّصفُ به الباري ـ تعالىٰ ـ بالسّماع والإبصار يكونُ بمنزلة السّمع والبصر . وعلىٰ هذا يصدقُ عليه السّميعُ والبصيرُ بالحقيقة بلا تكلّف ، ولا يلزمُ تعدّدُ القدماء ؛ لأنّ السّمع والبصر كالعلم نفسُ الذّات باعتبار.

توضيحُ الكلام في المرام أنّه ـ تعالىٰ ـ باتّفاق أهل الملل ، سيّما الإسلام ، سميعٌ بصيرٌ . فاختلف الأعلامُ من أهل الكلام في هذا المقام :

فالمعتزلةُ ، كالشّيخ الأشعريّ ، ذهبوا إلىٰ أنّ سَمعَهُ علمُهُ بالمسموعات وبَصَرَهُ علمُه بالمُبصرات . وسائرُ الصّفاتيّة الذّاهبين إلىٰ زيادة الصّفات قالوا : إنّهُما صفتان زائدتان غيرُ العلم.

والمصنّفُ﵀ اختار الأوّل ، لكنّه حصّله وجهاً آخَرَ فرأىٰ ، فيما سُمِعَ ، رأياً مُحصّلاً تفرّد به .

ومُحصّلهُ : أنّه ـ تعالىٰ ـ يعلمُ المعلومات كلّها بوجه في الأزل ، ثمّ إنّه يعلمُ المسموعات بوجه آخر ، وكذا المبصراتُ ؛ «وإنّه سميعٌ» عبارةٌ عن علمه بالمسموعات بهذا الوجه الخاصّ ، لا الأوّل؛ وكذا «إنّه بصيرٌ» عبارةٌ عن علمه بالمبصرات بهذا الوجه الآخر الخاصّ ؛ وليس شيءٌ من سمعه وبصره هو علمَهُ الأوّل، علىٰ ما هو الظاهرُ في المذهب الأوّل، وأطبق عليه الذّاهبون إليه عن آخرهم ؛ بل كلّ منهما وجهٌ آخَرُ من العلم غيرُ الأوّل . هذا مُحصّلُ ما حصّله في السّمع والبصر .

ولا يخفىٰ علىٰ من له سمعٌ وبصرٌ أنّه يَرِدُ علىٰ ظاهر هذا إيراداتٌ ، يُناسِبُ إيرادُها وردُّها.

أوّلُها : أنّ هذا الوجهَ الخاصّ من العلم الّذي قرّرتُم أنّه غيرُ الوجه الأوّل ، إن كان عينَ الذّات ، علىٰ ما أفاده آخِراً ، لم يكن الأوّل عينَ ذاته . وتقرّر أوّلاً فيما تقدّم أنّه عينُه ، وإن كان غيرَ الذّات لزم زيادةُ الصّفات.

وجوابُه : أنّ هذا الوجهَ كسائر الصّفاتِ عينُ الذّات .

أمّا على رأي المُصنّف فتوضيحُهُ ؛ أنّ الّذي هو عينُ الذّات إنّما هو صفة محمولة ، هي أنّه عالمٌ بهذا الوجه ، ولا يلزمُ أن يكونَ لهذا المشتقّ كسائر المشتقّات مبدأٌ يكونُ عيناً أو زائداً ؛ فالعالمُ بها ذاتٌ واحدةٌ يُحملُ عليها محمولاتٌ كثيرةٌ ، فلا نُسلّمُ أنّه إذا كان هذا الوجهُ بهذا الوجه عينَ الذات لم يكن الوجهُ الأوّل بهذا الوجه أيضاً عَينَهُ .

وأمّا على المذهب المشهور عند الجمهور فلِما تسلّموه وقرّروه ، من اتّحاد صفات كثيرة ، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة .

فظاهرٌ أنّ المخالفة بينَ هذا أشدُّ من المخالفة بينَ علمين . فمن جوّز الاتّحادَ بينَ هذه لا يتحاشىٰ عن وحدة هٰذين .

وثانيها : أنّ هذا الوجه الخاصّ من العلم الّذي سمّيتَهُ سمعاً أو بصراً إن كان علماً بوجه جزئيّ لزم أن يكونَ للعالم به آلاتٌ وقوىً جسميّةٌ . لما عُلِمَ في العلم ، من أنّ الجزئيّ لا يُعلمُ إلّا بأمر جسميّ ؛ وإن كان كلّيّاً لزم إبصارُ الكلّيّ وسماعُه.

وجوابهُ : أنّا نختارُ الأوّل ، أوّلاً ، بناءً علىٰ أنّ الّذي عُلِمَ في العلم إن علمتهُ إنّما هو في علم لم يكن المعلومُ بالعرض الخارجيّ حاضراً ، لا في كلّ علم بكلّ وجه . وثانياً ، بناءً علىٰ أنّ الّذي مضىٰ كان تحريراً وتقريراً لرأي الفلاسفة ، لا تحقيقاً لما هو الحقّ عنده ، وقد مضىٰ ما مضىٰ ، والآن حقّق قائلاً : إنّه يعلمُ الأشياء بجميع الوجوه .

ولا يخفىٰ أنّ لجميع الوجوه وجهين : أحدُهُما وجوهُ المعلوم ، وعلىٰ هذا لا ينافي ما مضىٰ ولا يحصل المبتغىٰ . وثانيهما وجوهُ العلم ، وهذا مُفيدٌ في ثبوت الدّعوىٰ ، والتّنافي ظاهرٌ إلّا بتكلّفٍ لا يخفىٰ ، فالأولىٰ أن تحمل علىٰ هذا . ويُجابُ عن التّنافي بما أشرنا إليه آنِفاً .

وثالِثُها : أنّه إذا كان عالماً بالكلّ (۹۰) بكلّ وجه لزم أن يكونَ شامّاً ذائقاً لامساً ، كما إنّه سميعٌ بصيرٌ .

وجوابُه : أنّه ما ورد في الشّريعة إطلاقُ هذه الألفاظ . فلا يُقالُ تأدّباً ، ولم يُشتهر ، ولهذا سرٌّ أشرتُ إليه في بعض التّعليقات .

ورابعُها : أنّه إن كان سميعاً بصيراً ، فإن كانَ في الأزل كذلك لزم كونُه سَميعاً لمسموع غير موجود وبصيراً لمُبصَر غير موجود ؛ وإن كانَ بعدَ حصول المسموع والمُبصَر لزم التّغيّرُ فيه ، حيثُ يُسمَعُ ويبصرُ ما لم يسمع ولم يُبصَر .

وجوابُه ـ بعدَ التّنبيه بأنّ هذا الإيراد يردُ علىٰ كلّ من يقول بسمعه وبصره ولا يختصُّ به ـ ما أجابوا عنه بأنّ الصّفةَ قديمةٌ والتّعلّق حادثٌ . لكنّ الصّوابَ عندي في الجواب وجهٌ آخَرُ قرّرتهُ في مقرّه.

قيل : «قد تعاضدت الأدلّةُ السّمعيّةُ علىٰ أنّه ـ تعالىٰ ـ سميعٌ بصيرٌ . واختلف في أنّهما راجعان إلىٰ علمه ، فيكون سَمعُهُ عبارةً عن العلم بالمسموعات وبصرُهُ عن العلم بالمُبصرات ، أو هما صفتان زائدتان : فذهب الشّيخُ أبو الحسن الأشعريّ والحكماءُ إلىٰ الأوّل وسائرُ المتكلّمين إلىٰ الثّاني .

وأقولُ : ظاهرُ النّصوص كونُهما صفتين زائدتين مغايرتين للعلم . ألا ترىٰ أنّه ـ تعالىٰ ـ عالم بالمشمومات والمذوقات والملموسات ، ولم يثبت بإزائها صفةٌ فيه ، تعالىٰ . فلو كان السّمعُ والبصرُ راجعين إلىٰ العلم كان حكمُهما حكمَ سائر المحسوسات ، ولم يُتعرّض لإثباتهما بخصوصهما ، كما لم يُتعرّض بخصوص إدراك سائر المحسوسات ، وتسميته باسم مخصوص . فلو رجع الصّفات الواردة في النّصوص بعضها إلىٰ بعض لساغ مثلهُ في الصّفاتِ الأُخَر ، كالقدرة والإرادة والكلام علىٰ ما ذهب إليه الحكماء.

وبالجملة ، لا يظهرُ وجهُ إرجاع هذين الوصفين بخصوصهما إلىٰ العلم من بين

سائر الصّفات ، مع أنّ ظاهر النّصوص مُشعِرٌ بالمغايرة والاحتياجُ إلىٰ الآلة إنّما يقرُّ في حقّنا ، والباري ـ تعالىٰ ـ يدركُ المبصرات والمسموعات على النّحو الجزئيّ بذاته ، بناءً على ما ذهب إليه جمهورُ المتكلّمين ، من أنّه يدركُ الجزئيّات بالوجه الجزئيّ . فما الباعثُ علىٰ تخصيص هذين الإدراكين بالرّجوع إلىٰ العلم . بل الظاهرُ أنّهُما صفتان زائدتان على العلم ، بخلاف إدراك سائر المحسوسات ، فإنّه يرجعُ إلىٰ العلم ، حيثُ لم يدلّ السّمعُ علىٰ إثبات صفة أُخرىٰ بإزائها ، كالذّائق واللّامس والشّامّ ، فيُحكمُ برجوعه إلىٰ العلم .

وليت شعري ما الباعثُ للشّيخ الأشعريّ علىٰ ذلك؟ مع أنّ شيمته وطريقته المحافظةُ علىٰ ظواهر النّصوص» .[1]

وأقولُ : لعمرك ، إنّه إيرادٌ غيرٌ وارد . وفيه بحثٌ :

أمّا أوّلاً ، فلأنّ قوله : «ولم يثبُت بإزائها صفةٌ فيه ، تعالىٰ»، حكمٌ يحكمُ به هذا القاضي العادل بلا بيّنة ، ثمّ ينقضهُ بعد هذا . وما يُدريك أنّه لم يثبت بإزاء كلّ صفة ؛ وعدمُ إطلاق الشّامّ والذّائق واللّامس لا يدلُّ علىٰ عدم الصّفة ، لجواز أن يكون عن هذا الإطلاق مانعٌ لفظيّ أو معنويّ ، عقلي أو نقليّ ، ويكون كلّ صفة ، فيدرك مدركات كلّ من تلك الحواسّ بوجه جزئيّ ، لا بأمر حسّيّ .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ الشّرطيّةَ المدلولةَ عليها بقوله : «لو كان السّمعُ والبصرُ راجعين إلىٰ العلم كان حكمهُما حكمَ سائر المحسوسات» ممنوعةٌ ، فإنّ شيمة الشّيخ وطريقته ـ علىٰ ما سلّمه ـ مُحافظةُ الظواهر ولا يصيرُ إلىٰ التّأويل إلّا لضرورة ، بل يحمل الألفاظ الواردة في الأحاديث والآيات علىٰ معانيها العرفيّة واللّغويّةً ، ولا يصرفها عنها إلّا لضرورة . وليس المتبادرُ من السّمع والبصر معنىً لا يرجعُ إلىٰ العلم ظاهراً ، والظّاهرُ المتبادرُ من القدرة والإرادة والحياة غيرَ الظاهر المتبادر من العلم ، فلهذا لا يحكم برجوع هذه إليه.

---

١. الدّوانيّ ، إثبات الواجب الجديد ، ص ١٥٩.

وأمّا ثالثاً ، فلأنّه لا يلزمُ من كون سمعه وبصره علماً بالمسموعات والمبصرات إرجاعُ الصّفات إلىٰ الصّفات ؛ ولو سُلّم فبطلانُ اللّازم ممنوعٌ ، لما قرّرتَ واعترفتَ غيرَ مرّة أنّ الصّفات واحدة متّحدة مع الذّات .

وأمّا رابعاً ، فلأنّ دلالة النّصوص علىٰ زيادة الصّفات وكثرتها ممنوعةٌ .

وأمّا خامساً ، فلأنّ تخصيصهُما بالزّيادة دونَ غيرهما غيرُ بيّن ولا مُبيّن(۹۱) .[۱]

۱. بلغت المدارسة والقراءة على المصنّف. اللّهمّ خلّد كلاءة إفاداته مادام لكلماته مَجالٌ ، بمحمّد وآله... وأنا عبده صدر الدين.

الفصلُ العاشِرُ

في كلامه تعالىٰ

تواتر عَن الأنبيَاء عليهم السلام أنّه ـ تعالىٰ ـ متكلّمٌ ، وَقَد ثبتَ صِدقهُم بدليل المعجزات ، من غير توقّفِ علىٰ إخبارات الله ـ تعالىٰ ـ بصدقهم علىٰ طريق التّكلّم ، ليلزم الدّورُ .

ومنهم من استدلّ علىٰ ذلك بما حسبه دليلاً معقولاً ، وإن لم يكن معقولاً ولا مقبولاً . وهو : «أنّ عدمَ التّكلّم ممّن يصحُّ اتّصافهُ بالتّكلّم ـ أعني الحيّ العالم المريد القادر ـ نقصٌ واتّصافٌ بأضداد الكمال ، وهو على الله مُحالٌ . وإن نوقش في كونه نقصاً ، سيّما إذا كان مع قدرة على الكلام ، كما في السّكوت ، فلا خفاء في أنّ التّكلّم أكملُ من غيره ، ويمتنعُ أن يكونَ المخلوقُ أكملَ من الخالق» انتهىٰ كلامُه .

وفسادُ هذا الكلام ممّا لا يخفىٰ علىٰ ذوي الأفهام .

وبالجُملة ، لا خلافَ لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري ـ تعالىٰ ـ متكلّماً . وإنّما الخِلافُ في معنىٰ كلامهِ وفي قِدَمِه وحُدُوثِهِ .

فعندَ الأشاعرة : كلامُه ليس من جنس الأصوات والحروف ، بل صفة أزليّة قائمة بذات الله تعالىٰ ـ منافيةٌ للسّكوت والآفة . كما في الخرس والطفوليّة ـ هو بها آمرٌ ناهٍ مُخبِرٌ ، إلىٰ غير ذلك ، يُدَلّ عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة . فإذا عُبّر عنها بالعربيّة فقرآنٌ ، وبالسّريانيّة فإنجيلٌ ، وبالعبرانيّة فزبورٌ وتوراةٌ . والاختلافُ في العبارات دونَ المُسمّىٰ ، كما إذا ذكر اللهُ ـ تعالىٰ ـ بألسنة متعدّدة ولغات مختلفة .

قال صاحبُ المواقف : «هو معنىً قائم بالنّفس مُعبّرٌ عنه بالألفاظ ـ وهو الكلامُ حقيقةً ، وهو قديمٌ قائمٌ بذاته ـ تعالىٰ ـ وهو غيرُ العبارة ؛ إذ تختلفُ العباراتُ بالأزمنة والأمكنة ، ولا يختلفُ الكلامُ النّفسيّ الّذي هو معنىً قائمٌ بالنّفس واحدٌ

لا يتغيّرُ مع تغيّر العبارات باختلاف الدّلالات ، وغيرُ المتغيّر غيُر المتغيّر . والكلامُ النّفسيّ غيرُ العلم ، إذ قد يُخبرُ الرّجلُ عمّا لا يعلمُهُ ، بل يعلمُ خلافه أو يشكّ فيه ؛ وغيرُ الإرادة ، إذ قد يأمرُ بما لا يُريدهُ .»[1]

وبالجملة ، أثبت الأشاعرةُ صفةً مغايرةً للعلم والقدرة وسمّوهُ كلاماً نفسانيّاً وقد تكلّفوا لإثباتها أدلّةً ؛ كلُّها ، كما ترىٰ ، مدخولةٌ ، ولذلك خالفهُم في هذا جميعُ الفرق ذاهباً إلىٰ أنّه لا معنىً للكلام إلّا المنتظمُ من الحروف المسموعة الدّالّة على المعاني المقصودة وأنّ الكلامَ النّفسيّ غيرُ منقول .

ثمّ قالت الحنابلةُ والحشويّةُ : إنّ تلك الأصوات والحروف ـ مع تواليها وترتّب بعضها علىٰ بعض وكون التّالي من كلّ كلمة مسبوقاً بالحرف المقدّم عليه ـ كانت ثابتةً في الأزل قائمةً بذات البارئ ، وأنّ المسموعَ من أصوات القُرّاء والمرئيّ من أسطر الكلام نفسُ كلام الله القديم .

وكفىٰ شاهداً علىٰ جهلهم ما نقل عن بعضهم : «إنّ الجلد والغلاف أزليّان» ، وعن بعضهم : «إنّ الجسم الّذي كُتِبَ به القرآنُ وانتظم رقوماً وحروفاً هو بعينهِ كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ وقد صار قديماً بعدَ ما كان حادثاً» .

ولمّا رأت الكراميّةُ أنّ بعضَ الشرّ أهونُ ، وأنّ مُخالفة الظّاهر أشنعُ من مخالفة الدّليل ، ذهبوا إلىٰ أنّ المنتظمَ من الحروف المسموعة مع حدوثه قائمٌ بذات الله وأنّه قولُ الله ، لا كلامُه ، وإنّما كلامُهُ ـ تعالىٰ ـ قدرتُهُ على التّكلّم ، وهو قديم ، وقولهُ حادثٌ لا مُحدَثٌ . وفرّقوا بينهُما : بأنّ كلّ ماله ابتداء إن كان قائماً بالذّات فهو حادثٌ بالقدرة غيرُ مُحدَث ، وإن كان مُبايناً للذّات فهو مُحدَثٌ ، بقوله : «كن» ، لا بالقدرة .

والمعتزلةُ : لمّا تفطّنوا أنّ المنتظم من الحروف حادث والحادث لا يقوم بذاته ، ذهبوا إلىٰ أنّ معنىٰ كونه متكلّماً أنّه خالقٌ للكلام في بعض الأجسام ؛ واحترز بعضهُم من إطلاق لفظ المخلوق عليه ، لما فيه من إيهام الخلق والافتراء ؛ وجوّزه الجمهورُ .

---

۱. الإيجىٰ ، عضدالدّين ، المواقف ، ص ۴۹۵ .

ثمّ المختارُ عندهُم ـ وهو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخّرين ـ أنّهُ من جنس الأصوات والحروف ولا يحتمل البقاء ، حتّىٰ أنّ ما خلق به مرقوماً في اللّوح المحفوظ ، وكتب في المُصحَف لا يكونُ قُرآناً ، وإنّما القرآنُ ما خلقهُ الباري وقرأه القاري من الأصوات المُقطّعة والحروف المنتظمة .

وذهب الجُبّائيّ إلىٰ أنّه من غير جنس الحروف ، يُسمَعُ عند سماع الأصوات ويوجد بنظم الحروف وكتبها ، ويبقىٰ عند المكتوب والحفظ ، ويقوم باللّوح المحفوظ وبكلّ مُصحف وكلّ لسان ؛ ومع هذا فهو واحدٌ ، لا يزدادُ بازدياد المصاحف ولا يُنقصُ بنقصانها ولا يبطلُ ببطلانها (٩٢) .

وبالجملة ، اضطرب كلامُ أهل الكلام في كلامه ـ تعالىٰ ـ لإشكالٍ أشكل الأمرَ عليهم وحيّرهم . وذلك لأنّ هيٰهُناقياسين متعارضين ، يُنتِجُ أحدُهُما قِدمَ كلامه ـ تعالىٰ ـ وهو أنّ كلامَهُ ـ تعالىٰ ـ صفةٌ له ، وكلّ ما هو صفة له فهو قديمٌ ، فكلامُه قديمٌ . وثانيهما يُنتجُ حدوثَهُ ، وهو أنّ كلامه ـ تعالىٰ ـ مؤلّفٌ من أجزاء مترتّبة متعاقبة في الوجود ، وكلُّ ما هو كذلك فهو حادثٌ ، فكلامُه حادثٌ . فاضطرّوا إلىٰ القدح في أحد القياسين بمنع بعض المقدّمات ضرورةَ امتناع حقّيّة النّقيضين .

فالحنابلةُ قالوا : إنّ كلامَهُ حروفٌ وأصواتٌ تقومُ بذاته ـ تعالىٰ ـ وإنّه قديمٌ ؛ وقد بالغوا فيه ، حتّىٰ قال بعضهُم جهلاً : الجلدُ والغلافُ أيضاً قديمان ، فضلاً عن المُصحف . فهؤلاء صحّحوا القياس الثّاني وقدحوا في كبرى القياس الأوّل .

والمعتزلةُ قالوا : كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ أصواتٌ وحروفٌ ـ كما ذهبت إليه الفرقتان المذكورتان ، لكنّها ليست قائمةً بذاته ـ تعالىٰ ـ بل خلقها اللهُ في غيره ، كجبرئيل والنّبيّ عليه السلام . ومعنىٰ كونه متكلّماً أنّه خالقٌ للكلام في بعض الأجسام ؛ وهو حادثٌ ، كما ذهب إليه الكرّاميّةُ . فهُم أيضاً صحّحوا القياس الثاني ، لكنّهُم قدحوا في صغرى القياس الأوّل .

والأشاعرةُ قالوا : كلامُ الله ليس من جنس الأصوات والحروف ، بل هو معنى قائم بذاته ، يُسمّىٰ بالكلام النّفسيّ ، وهو مدلولُ الكلام اللّفظيّ المركّب من الحروف ، وهو

قديمٌ . فقد صحّحوا القياسَ الأوّل وقدحوا في صغرى القياس الثّاني.[١]

هذا كلام ما ذكره المصنّف بما أشرنا ، أوّلاً ، إلىٰ تفصيله . وبالجملة ، خلاصةُ الكلام في المقام : أنّ المعتزلةَ منعوا كونَ الكلام من الصّفات ؛ والكراميّةُ كونَ كلّ صفة قديمة ؛ والأشاعرةُ كونَهُ من جنس الأصوات والحروف ؛ والحشويّةُ كونَ المنتظم من الحووف حادثاً . ولا عبرةَ بكلام الحشويّة والكراميّة . فبقي النّزاعُ بين المعتزلة والأشاعرة ، وهو عائد حقيقةً إلىٰ إثبات الكلام النّفسيّ ونفيه ، في أنّ القرآنَ هو هذا أو المؤلّفُ من الحروف الّذي هو الكلام اللّفظيّ ، فلا نزاعَ للأشاعرة في حدوث الأصوات والحروف ؛ ولا للمعتزلة في قِدم النّفسيّ لو ثبت .

والمعتزلةُ تَمسّكوا ، علىٰ أنّ القرآنَ هو هذا الحادثُ ، لا ذاك ، بوجوه :

الأوّل : أنّه عُلِمَ بالضّرورة مِن دين محمّد ﷺ حتّىٰ [عند] العوامّ والصّبيان : أنّ القرآنَ هو هذا الكلامُ المؤلّفُ المُنتظمُ من الحروف المسموعة ، المُفتتحُ بالتّحميد المُختتمُ بالاستعاذة . وعليه انعقد إجماعُ السَّلَفِ وأكثر الخَلَفِ . وفي هذا أبحاثٌ ربما يُرىٰ شيء [منها] في طيّ كلامِنا . فَلا تَغفَل عَنهُ .

الثّاني : أنّ ما ثبت واشتهر بالنّصّ والإجماع ، من خواصّ القرآن ، ربما يصدقُ علىٰ هذا المؤلّف الحادث ، لا المعنى القديم . وتلك الخواصّ كثيرةٌ .

أشار المصنّف إلىٰ ثمانيةٍ منها . الأوّلُ : **كونُه ذكراً ، لقوله ـ تعالىٰ ـ : «وهذا ذكرٌ مباركٌ . وإنّه لَذِكرٌ لكَ ولِقَومِكَ** . والثّاني : **كونُهُ عربيّاً ، لقوله ـ تعالىٰ ـ «إنّا أنزلناهُ قُراناً عَربيّاً»** . والثالثُ : **كونه مُنزَلاً على النبيّ ﷺ بِشهادةِ النّصّ من تلك الآية وأمثالها .** فإنّ الآية المُورَدَةَ لإثبات الخاصّة الثّانية نصٌّ في ثبوت الثّالثة أيضاً . ولهذا نظائر شتّىٰ لا تكادُ تُحصىٰ . وَالرّابعُ : **كونُه مسموعاً ، لقوله ـ تعالىٰ ـ «حَتّىٰ يَسمَعَ كلامَ الله** . والخامسُ : **كونُهُ مكتوباً في المصاحف ، لِلإجماع .**

ثمّ إنّهم أوردوا علىٰ هذا الوجه شيئاً وأجابوا عنه بشيء وإن لم يكن شيءٌ منهما

---

١. بلغت الاستفادة عنه ـ خلّد الله تعالىٰ ـ ظِلال إفضاله بالمدرسة المقدّسة له ، بمحضر العلماء ـ أيّدهم الله تعالىٰ ـ وأنا عبده صدر.

شيئاً ؛ وهُما ما أشار المصنّف إليهما ، بقوله :

فإن قيل : المكتوبُ في المصاحف هو الصّورةُ والأشكالُ ، لا اللّفظُ والمعنىٰ .

قلنا : بل اللّفظُ ، لأنّ الكتابة تصويرُ اللفظ بحروفِ هجائِهِ . نَعَم ، المُثبتُ في المُصحَفِ هو الصّورةُ وَالأشكالُ مَقرُوناً بِالتّحدّي ، لكونِه مُعجِزاً بالإجماع .

وَ السّادسُ : **كونُه مُفَصّلاً إلىٰ سُور وآيات ، لقوله ـ تعالىٰ ـ ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ .**

وَالسّابعُ **كونُه قابلاً لِلنّسخ . وهو من آياتِ الحدوث ، لأنّه إمّا رفعٌ أو انتهاءٌ . ولا شيء مِنهُما متصوّر ، في القديم ، لِأنّ ما ثبت قِدمُهُ امتنع عدمُهُ .**

والثامنُ : **كونُه وارداً علىٰ عقيبِ إرادةِ التكوين ، لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ ، إذ معناه : إذا أردنا شيئاً قُلنا له : كن ، فيكون . فقولهُ «كن» (٩٣) أمرٌ ، وهو قِسمٌ من كلامهِ مُتأخّرٌ عن الإرادةِ الواقعةِ في الاستقبال ، لكونِهِ جُزءاً له»** . انتهىٰ كلامه .

وتمسّكهُم ، علىٰ ما أراد المصنّفُ نقله بما رأى ، فيه زيادةُ قوّة ومتانة . وإلّا فلهُم تمسّكاتٌ ضعيفة معقولة وغير معقولة مقدوحة .

ثمّ إنّه ﷺ لمّا فرغ من نقل كلامهم حسبما نظموه أعرض عن كثير ممّا تزلزل مبانيه واشتغل بالإشارة إلىٰ شيء ممّا فيه فقال :

فيه ـ أي : فيما تمسّكوا به من الوجه الثاني ، حيث أجابوا عن الإيراد المُورَد علىٰ إثبات الخاصّة الخامسة ، أعنى كونه مكتوباً ، **نظرٌ** ؛ فإنّ قولهُم : «بل اللّفظ» ، أي بل المكتوب هو اللّفظ ممنوعٌ . وما أرادوا لإثباته مقدوح لا يتمّ التّقريبُ به ، **إذ لا يلزم من كون الكتابة تصويرُ اللّفظ بحروف هجائه أن يكونَ المكتوبُ لفظاً ، فإنّ نقشَ الفرس على الجدار مثلاً تصويرٌ للفرس بالنّقش . ومن البيّن أنّ المنقوشَ ليسَ فرساً ، بل نقشه المُشعر به ، فكذا المكتوبُ صورةُ اللّفظ المُشعر به ، لا نفسُه.**

ثمّ إنّه ﷺ أعرض عن وجوه النّظر في كلامهم ، لما لا يخفىٰ ؛ وشرع في تقرير

ما هو المطلبُ والمبتغىٰ ، فقال :

وأجاب الأشاعرةُ عَنهُما ، أي عن الوجهين الآخرين اللّذين أوردهُما المعتزلةُ لإثبات مطلبهم ، **بأنّه لا نِزاعَ في إطلاق لفظ [اسم] القرآن وكلام الله ـ تعالىٰ ـ بطريق الاشتراك على الكلام النّفسيّ** . وهو المعنى القائم بالنّفس الّذي هو مدلول الكلام اللّفظيّ ، وهو مغايرٌ للعلم والإرادة وسائر الصّفات ، وهو قديمٌ .

وَعلى اللّفظيّ المسموع ، وهو هذا المؤلّفُ الحادثُ ، وهو المتعارفُ عند العامّة والأُصوليّين والفقهاء ؛ وَإليه يَرجعُ الخواصُّ الّتي هي مِن صِفات الحروف وسِمات الحُدوث . وَإطلاقُ هذين اللّفظين عليه ليسَ بمجرّد أنّه دالٌّ علىٰ كلام الله ـ تعالىٰ ـ أعني الكلام النّفسيّ ، حتّىٰ لو كانَ مخترعُ هذه الألفاظ غيرَ الله ـ تعالىٰ ـ لكان هذا الإطلاقُ بحاله ، بل لأنّ له اختصاصاً آخرَ به ـ تعالىٰ ـ وَهو أنّه اخترعهُ بأن أوجد أوّلاً الأشكالَ في اللوح المحفوظ ، لقوله ـ تعالىٰ ـ ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ ؛ والأصواتَ في لسانِ الملك ، لقوله : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾ .

ثمّ اختلفُوا . فقيل : هُما اسمان لذلك المؤلّف المخصوص القائم بأوّل لسان اخترعهُ اللهُ فيه ، حتّىٰ أنّ ما يقرأ كلُّ أحد سواه بلسانه يكونُ مِثلَهُ ، لا نَفسَهُ ؛ وقيل : هما اسمان لهذا المؤلّفِ بما هو هذا المؤلّفُ مِن غير اعتبار خصوصيّةِ المحلّ . والثّاني هو الأصحّ . وذلك أنّه ، أي كلّ من الكلام والقرآن ، **اسمٌ له** ، أي للمؤلّف ، **لا من حيثُ تعيين المحلّ** ، بل بما [هو] مؤلّفٌ هذا النّوعَ من التأليف . **فيكون واحداً بالنّوع ويكونُ ما يقرأ القاري** ، أي أيّ قاري كان ، **نفسَهُ لا مِثله . وهكذا الحكم في كلّ سفير وكتاب بالنّسبة إلىٰ مؤلّفه . وعلى التقديرين فقد يُجعلُ اسماً للمجموع بحيثُ لا يصدقُ على البعض ، وقد يُجعل اسماً لمعنى كلّيّ صادق على المجموع وعلىٰ كلّ بعض من أبعاضه .**

هذا تمامُ كلام الأشاعرة في الكلام . ولا يخفىٰ علىٰ أُولي الأيدي والأبصار من أرباب الأنظار أنّ مواضعَ النّظر فيه كثيرة شتّىٰ ، ومداخلَ الكلام فيه عديدةٌ لا تكادُ تُحصىٰ ، إلّا أنّا لا يُهمّنا إيرادُها ، فلنُعرِض عنها ونَشتغل بتحقيق ما حقّقه

وأفاده المُصنّف[1] حيث قال :

أقولُ : في الجواب نظرٌ . أمّا أوّلاً ، فلأنّ المعتزلة أقاموا أدلّةً ظاهرةً على أنّ القرآن هو الألفاظ المسموعة المؤلّفة من الحروف ، وحكموا بأنّ ذلك من ضروريّات دين محمّد ﷺ ومن البيّن أنّ القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه . والأشاعرةُ ما قدحوا في أدلّتهم ولم ينكروا الضّرورة المذكورة ، بل سَلّموا أنّ القرآن بهذا المعنىٰ هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب أنّ للقرآن معنىً آخَرَ لا يجري فيه القياسان المذكوران . وذلك لا يُجدي نفعاً ، لظهور أنّ الإشكال في القرآن بهذا المعنىٰ ، ولا يندفع عنه الإشكالُ بأنّ للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران .

لا يخفىٰ ما في هذا النّظر من الغموض والإشكال ، فإنّ الدّلائل الّتي أقامت المعتزلة لا يدلُّ شيءٌ منها علىٰ أنّه لا يجوز أن يكون للقرآن معنى آخرُ . وظاهرٌ أنّه لو تحقّق (٩٤) له معنى آخر كان كلامُ الأشاعرة ظاهراً .

ثمّ قولُه : «ومن البيّن أنّ القياسين المتعارضين جاريان فيه» محلُّ تأمّل ؛ فإنّ من مقدّمات أحد القياسين أنّ القرآن صفة له . وذلك ممنوعٌ إذا كان المرادُ اللّفظَ ، فكيف يجري فيه القياسُ ، فعلينا بتوجيهِ هذا النّظر بوجهٍ لا يتوجّهُ عليه هذا وأمثالهُ ممّا لا يخفىٰ.

ولنقدّم لهذا مقدّمةً ، هي أنّا أشرنا فيما مضىٰ إلىٰ أنّ النّزاع بين المعتزلة والأشاعرة إنّما هو في أنّ القرآن ما هو ، وهل هو المعنى القديم النّفسيّ أو المنتظم المؤلّف اللّفظيّ . وظاهرٌ أنّ النّزاعَ بينهُما غيرُ لفظيّ ، فلابدّ أن يكونَ للقرآن المتنازع فيه خواصُّ مقرّرة مسلّمة عندهُما لئلّا يصيرَ نزاعُهُما لفظيّاً . فمن تلك الخواصّ أنّ النّصّ دلّ علىٰ ثبوته وأنّه ممّا يجبُ الاذعان والإيمان به.

---

١. بُلغت الاستفادة منه بمحضر الأكابر من تلامذته ومسمع منهم... اللّهمّ لا تُعدِم عنّا هذا الظلّ المقدّس وخلّد افاضته واجتهاده ما ارتفع القصر المقوّس والعرش المقرنس. وأنا عبده صدر، ولده، رحمهما الله.

وبعد تقديم هذا ، نقول : تقريرُ إيراد المصنّفﷺ وتوضيحه وتنقيحه : أنّ حاصل كلام المعتزلة أنّ القرآنَ المتنازعَ فيه الثّابتَ بالنّصّ الّذي يجبُ الإيمانُ به موصوفٌ بهذه الصّفات المعدودة ، وكلّ ما هو موصوف بهذه الصّفات المعدودة لفظٌ ، فالقرآنُ المتنازع فيه لفظٌ . وأيضاً ثبت بالضّرورة من الدّين أنّ المتنازع فيه الواجب إذعانُه منتظمٌ مؤلّفٌ مفتتحٌ بالتّحميد مختتمٌ بالاستفادة ، وما يكون كذلك لا يكون إلّا لفظاً ، فالقرآن المتنازع فيه لفظٌ . وظاهرٌ أنّه حينئذ لا ينفعُ في الجواب هذا ، إذ يجوزُ إطلاقُ القرآن على المعنى النّفسيّ بطريق الاشتراك اللّفظيّ . بل الجوابُ الصّوابُ حينئذ إنّما هو القدحُ في أدلّتهم الّتي أقاموا علىٰ أنّ القرآن المتنازع فيه هو اللّفظ ، وإنكارُ الضّرورة الّتي ادّعوها في ذلك . وبعد تسليم أنّ القرآن بهذا المعنىٰ هو المتعارف المتنازع فيه ، وهو موصوف بما ذكر ، لا ينفعُ صحّة إطلاقه بالاشتراك اللّفظيّ علىٰ معنى آخر .

فاعرف هذا ، فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة . ثمّ إنّ تطبيق عبارة المتن علىٰ ما قرّرناه ممّا لا يخفىٰ ، وهو ظاهرٌ على أُولى النُّهىٰ .

وممّا ينبغي أن يُنبّهَ له : أنّ المصنّفﷺ ـ لا يدّعى أنّ الإشتراك الّذي ذكره الأشاعرةُ لا يمكنُ أن ينضمّ إليه مقدّماتٌ أُخَرُ يتمُّ بها جوابُ إيراد المعتزلة وأنّ الاشتراك لا دخل له في الجواب أصلاً ، بل دعواهﷺ أنّ الجوابَ لا يتمّ بمجرّد هذا الّذي ذكروه وجعلوه تمام الجواب . وذلك ظاهرٌ ممّا أوضحناه ، فتنبّه له واعرفه .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ مدلول الكلام اللّفظيّ مسمّيات الأسامي والعبارات . وهي ليست صوراً ذهنيّة ، كما ذهب إليه الحكماء ، لأنّ المتكلّمين ينكرون الوجود الذّهنيّ ، فهي أعيانُ الموجودات ، كالسّماء والأرض . ومن البيّن أنّ بعضَ الأعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها أعراض قائمة بالجواهر ولا يظهرُ لقيامها بذاته ـ تعالىٰ ـ ولا لقيامها بغيره وجهٌ وجيهٌ .

وتوجيهُ هذا النّظر أنّ جوابَ الأشاعرة إنّما يكونُ موجّهاً لو كان الكلام النّفسيّ الّذي زعموه معقولاً مُحصّلاً ، لكنّه يلزمهُم بناءً علىٰ أُصولهم أن لا يكونَ موجوداً

ولا مُحصّلاً ، لأنّ مُسمّياتِ الأسامي الّتي سمّوها كلاماً نفسيّاً إن كانت موجودةً فلا يخلو إمّا أن تكون موجودةً في الأذهان أو في الأعيان ، ضرورةَ انحصار الموجود فيهما . فعلى الأوّل يلزمُ ثبوتُ ما تقرّر بُطلانُه عندهم ، وعلى الثّاني يلزمُ أن تكونَ أعيانُ الموجودات الحادثة جواهر أو أعراضاً قائمةً بذاته ـ تعالىٰ ـ فإنّ مُسمّيات هذه الأسامي بحسب الوجود العينيّ ليست إلّا هذه الأعيان الحادثة .

ومزيدُ توضيح الكلام في هذا المقام أنّ الأشاعرةَ أثبتوا كلاماً نفسيّاً وزعموا أنّه هو ما يدلّ عليه الكلام اللّفظيّ . وهو غيرُ القدرة والإرادة والعلم والاعتقاد وسائر الصّفات ، وزعموا أنّ الله ـ تعالىٰ ـ موصوفٌ بفرد من الكلام النّفسيّ قديم واحد هو بعينه أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبارٌ ونداءٌ وتعجّبٌ وقسمٌ إلىٰ غير ذلك .

والمعتزلةُ أنكروا هذا المعنىٰ وجعلوا بطلانه بديهيّاً . قالوا : «القولُ بثبوتِ معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهي ولا خير ولا استخبار ، والموصوف بهذه الصّفات المتضادّة جميعاً ضروريّ البطلان» . وكلامُ المحقّق الطوسيّ في تجريده ، حيث قال : «والنّفسانيُّ غيرُ معقول» ، إشارةٌ إلىٰ هذا .

وبالجملة ، المنكرونَ للكلام النّفسيّ ما زادوا في بيان إبطاله علىٰ دعوى الضّرورة أو الاعتراض (٩٥) علىٰ بعض المقدّمات الّتي يذكرها الأشاعرةُ لبيان مغايرته لسائر الصّفات . والكلُّ كما ترىٰ . والمصنّف ﷺ أشار في النّظر الثّاني إلىٰ بطلان الكلام النّفسيّ الّذي أثبتوه بوجه جدليّ مأخوذ من مقدّمات مُسلّمة عندهم .

وتقريرُه : أنّ الكلامَ النّفسيّ الّذي أثبته الأشاعرة إنّما هو مُسمّى الاسم ومدلول اللفظ ـ علىٰ ما اعترفوا به ـ لكنّه لا يصحُّ أن يكون مدلول اللّفظ ومُسمّى الاسم موجوداً قديماً قائماً بذاته ـ تعالىٰ ـ بناءً على أصولهم المقرّرة المُسلّمة عندهم ، لأنّه لو كان موجوداً فلا يخلوا إمّا أن يكونَ موجوداً بالوجود الذّهنيّ أو بالوجود العينيّ ، ضرورةَ انحصار الموجود فيهما . والأوّل باطل علىٰ مذهبهم ، فتعيّن الثّاني . وظاهرٌ أنّ الوجودَ العينيّ لكثير من مسمّيات الأسامي ومدلولات الألفاظ الكلاميّة ، بل لأكثرها ، إنّما هو موجودٌ بوجود هذه الجواهر الحادثة والأعراض القائمة بها . وليس

لها وجود عينيّ آخر ، ضرورةً ، فكيف تكون قديمةً قائمةً بذاته تعالىٰ.

ثمّ لصاحب المواقف كلامٌ في تحقيق الكلام النّفسيّ ، مأخوذٌ ممّا أشار إليه محمّد الشهرستانيّ في كتابه المسمّىٰ بـ«نهاية الأقدام» . **محصّلهُ : «أنّ لفظ «المعنىٰ» يُطلقُ تارةً علىٰ مدلول اللّفظ وأُخرىٰ على الأمر القائم بغيره . والشيخُ الأشعريّ لمّا قال : «الكلامُ هو المعنى النّفسيّ» فَهِمَ أصحابُه أنّ مرادهُ مدلولُ اللّفظ وحده ، وهو القديمُ عنده . وأمّا العباراتُ فإنّما تُسمّىٰ كلاماً ، مجازاً ؛ لدلالتها علىٰ ما هو كلامٌ حقيقةً ، حتّىٰ صرّحوا بأنّ اللّفظ حادثٌ علىٰ مذهبه أيضاً . لكنّه ليس كلاماً حقيقةً .**

وهذا الّذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم تكفير من أنكر كلاميّةَ ما بينَ دفّتى المصحف ، مع أنّه عُلِمَ من الدّين ضرورةً أنّه كلامُ الله حقيقةً ؛ وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامَ الله حقيقةً ؛ وكعدم المعارضة والتّحدّي بكلام الله الحقيقيّ ، إلىٰ غير ذلك ، ممّا لا يخفىٰ على المتفطّن بالأحكام الدّينيّة . فوجب حملُ كلامه علىٰ أنّه أراد به المعنى الثّاني ، فيكونُ الكلامُ النّفسيُّ عنده أمراً شاملاً للّفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات القديم ـ تعالىٰ».[1]

أُعتُرِضَ علىٰ هذا : بأنّ كلام الله ـ تعالىٰ ـ إن كان اسماً لذلك الشّخص القائم بذاته ـ تعالىٰ ـ يلزم أن لا يكونَ ما قرّرناه كلامَهُ ـ تعالىٰ ـ بل مثله ، واللازم باطل ، للقطع بأنّ ما يقرأهُ كلُّ أحد منّا هو الكلامُ المُنزَل على النّبيّ بلسان جبرئيل عليه السلام وإن كان اسماً لنوعَ قائم بذاته يلزمُ أن يكونَ إطلاقُه على ذلك الشّخص بخصوصه مجازاً ، فيصحّ نفيُه حقيقةً . وإن جُعِل من قبيل كون الموضوع له خاصّ والوضع عامّ يلزم أن يوصف كلامه ـ تعالىٰ ـ بالحدوث حقيقةً أيضاً .

وأُجيبَ : بأنّا نلتزم الاشتراك بين النّوع وذلك الفرد الخاصّ ، ولا يخفىٰ حدوثُه.

وأقولُ : لا يخفىٰ أنّ في كلّ من الاعتراض والجواب خبطاً من وجوه لا تخفىٰ ؛ فإنّ كونَ كلامه اسماً للنوع لا يستلزمُ أن يكونَ إطلاقُه على الشّخص مجازاً . والحقّ

---

۱. شرح المواقف، ص ۴۹۹.

أنّ إطلاقَ أسماء الأنواع على الأشخاص حقيقةٌ ،كما حقّق في موضعه .

وقولهُ : «بخصوصه» تمويهٌ ظاهِرٌ ؛ فإن أراد به أنّه يلزمُ أن يكونَ إطلاقُه علىٰ ذلك الشّخص من حيثُ إنّه شخصٌ مخصوصٌ مجازاً ، فهبْ أنّه ممنوعٌ ، لكن حينئذٍ بطلانُ اللّازم في قوله : «فيصحّ نفيُه عنهُ حقيقةً» ممنوعٌ ، إذ المنفيُّ عنه حينئذ هو الشّخصُ المخصوصُ من حيثُ إنّه شخصٌ مخصوصٌ . وإن أراد به أنّه يلزمُ أن يكونَ إطلاقُه علىٰ ذلك الشّخص المخصوص مُطلقاً مَجازاً وإن لم يكن الخصوصيّةُ من حيثُ إنّه خصوصيّةٌ معتبرةً في الإطلاق ، فاللّزومُ ممنوعٌ . ثمّ الاشتراكُ الملتزمُ في الجواب تكلّفٌ وله مفاسدُ ظاهرةٌ . نعم يردُ علىٰ قوله : «فيكون الكلام النّفسيّ عنده أمراً شاملاً للّفظ والمعنىٰ جميعاً ، الخ» ، وجوهٌ أُخرُ من الإيراد .

وبالجملة ، الكلامُ على هذا التّقدير مبنيٌّ على أنّ الكلام غيرُ مشترك لفظاً ولا مخصوص ؛ بل هو معنى بالمعنى الثاني ، معنى كان أو لفظاً قائماً بذاته.[1]

«وهو مكتوبٌ في المصاحف مقروءٌ بالألسنة محفوظٌ في الصّدور» . فإنّ الكتابة تصويرُ اللّفظ بالنّقوش المخصوصة . فالثّابت في المصاحف هو النّقش والمكتوب هو اللّفظ . والقراءةُ إن كان ذكر الشّيء بلفظه فالمقروّ هو المعنىٰ ، وإن كان ذكر اللّفظ فهو اللّفظ . ثمّ اللّفظُ المقروءُ والمحفوظُ يعمُ الحادثَ والقديمَ . بناءً علىٰ أنّ اللّفظ يُعدُّ واحداً في المَحالّ كلّها ولا يُعتبرُ متبايناً إلّا بتباين الحروف والهيئآت دونَ تباين الموضوعات (٨٦) .

«وَهُوَ ، أي الكلام في كلّ من المكتوب والمقروء والمحفوظ ، **غَيرُ الكتابةِ والقراءةِ والحفظِ الحادثةِ . وما يُقالُ ، مِن أنّ الحروفَ والألفاظَ مُترتّبةٌ مُتعاقبةٌ ، فجوابُه أنّ ذلك التّرتّب إنّما هو في التّلفّظ بسبب عدم مُساعدةِ الآلاتِ ، فالتّلفّظُ حادثٌ . والأدلّةُ الدّالةُ على الحدوثِ يَجِبُ حملُها علىٰ حدوثهِ دونَ حدوثِ الملفوظ ، جمعاً بين الأدلّة . وهذا الّذي ذكرناهُ وإن كان مُخالفاً لِما عليه متأخّر وأصحابنا إلّا أنّه بعدَ**

---

١. بلغت القراءة عليه ـ خلّد الله ظلال إفضاله علينا إلىٰ يوم القيام مادام... وأنا عبده صدر، ولده...

التّأمّل تُعرَفُ حقيقتُهُ» .[1]

هذا تمامُ كلام صاحب المواقف في الكلام . وأورد : أنّه من أنكر كلاميّة ما بينَ دفّتي المُصحف إنّما يكفرُ إذا اعتقد أنّه ليس كلامَ الله ـ تعالىٰ ـ بمعنىٰ أنّه من مُخترعات البشر . وأمّا إذا اعتقد أنّه ليس كلامَ الله ـ تعالىٰ ـ بمعنىٰ أنّه ليس صفةً قائمةً بذاته ، بل هو دالّ علىٰ صفة حقيقيّة له وليس هو من مُخترعات البشر ، بل هو من مُبدعات الله ـ تعالىٰ ـ ومخترعاته ، بأن أوجده في لسان الملك أو في لسان النّبيّ ﷺ وأوجد النّقوش الدالّة عليه في اللّوح المحفوظ ، فليس من الكفر في شيء ، بل هو مذهبُ أكثر الأشاعرة . فلا ينبغي أن يتوهّم كونُه كفراً . وما ذكره ـ من أنّ ترتيبَ الحروف في اللّفظ دونَ الملفوظ ـ فذلك أمرٌ خارجٌ عن طور العقل . وما ذلك إلّا مثلُ أن يُتصوّرَ حركةٌ تكونُ أجزاؤها مُجتمعةً في الوجود ولا يكونُ لبعضها تقدّمٌ علىٰ بعض .

ويمكن ردُّ الإيراد الثّاني بوجوه ، منها : أنّ المراد باللّفظ : هو اللّفظ القائمُ به ـ تعالىٰ ـ وبالتّلفّظ : اللفظُ القائمُ بنا عبّر عنه بالتلفّظ ، فرقاً بينهما وإشعاراً بأنّ اللّفظ الحادث كالنّسبة المصدريّة يكون غير قارّ. ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقِدم الملفوظ مع حدوث اللفظ مُناقِضاً . وبهذا يندفعُ أيضاً ما يورد علىٰ قوله : «يجب حمله علىٰ حدوثه ، الخ» من أنّ هذا الحمل بعيدٌ جدّاً ، لأنّ الدّلالة على الحدوث بلفظ القرآن وقراءته وكتابته ، لأنّ شيئاً منها ليس بقرآن . لكن يُشكِلُ هذا بما صرّح به في المواقف واعترف به ، من أنّ الخطابَ اللّفظيّ بدون المخاطب سَفَهٌ.[2] ثمّ قال ﷺ :

أقولُ : حُقّق في موضعه : أنّ الحروفَ هيئآتٌ عارضةٌ للأصواتِ ، والصّوتَ حركةُ الهواء ، والهواء المتحرك حركة مخصوصة ، فتكونُ الحروفُ قائمةً بالهواء ، والكلامُ مركّبٌ منها ، فيكون لا مَحالةَ قائماً بالهواء أيضاً . ومن البيّن أنّ الهواء ليس قائماً بالمتكلّم ، حتّىٰ يقال : ما قام به قائمٌ بالمتكلم بالواسطة . فإذن نسبةُ الكلام إلىٰ المتكلم ليست بقيامه به ، بل بنسبته إليه، بأنّ المتكلّمَ يُعيّنُ الحروفَ ويُميّزُ بعضَها عن

---

۱. شرح المواقف، ص ۴۹۹.

۲. بلغت الاستفادة عنه ـ خلّد الله ظلال إفضاله إلى يوم الدّين. وأنا ولده محمّد.

بعض . وكذا الكلماتُ والتّركيبُ . وذلك التّعيينُ والتّمييزُ كما يكونُ بالمخارج يكونُ بالكتابة ، فإنّ نقوشَ الكتابة موضوعٌ بإزاء الحروف . كيفَ لا؟ وقد سبق أنّ الكتابةَ تصويرُ اللّفظ بحروف هجائه ، وذهبوا إلىٰ أنّ الملفوظ مكتوبٌ ، كما نقلناه . فكما أنّ مَن يُعيّنُ حروفَ الكلام ويُميّزُها بالمخارج يتكلّم بها ، كذلك مَن يُعيّنها ويُميّزها بنقوش الكتابة يتكلّم بها .

والظّاهرُ أنّ القول في متعارف جمهور النّاس أعمُّ من النّوعين ؛ فإنّه كما يُقالُ : لمن عيّن الحروفَ بالمخارج إنّه قال كذا ، كذلك من عيّنها بنقوش الكتابة يُقالُ : إنّه قال كذا . ألا ترىٰ إلىٰ قولهم : «قال الشّيخُ في الإشارات كذا وفي الشفاء كذا وكذا» . وأمثالُ ذلك أكثرُ من أن يُحصىٰ . وكذا التّكلّمُ أعمُّ من النّوعين . وإذا كانا أعمّ من النّوعين المذكورين . والبارئ ـ تعالىٰ ـ كتب القرآن في اللّوح المحفوظ ، فكانَ متكلّماً به . فصحّ أنّه قائلٌ بالقرآن المجيد بلا احتياج إلىٰ التّمحُلات المذكورة . كما أنّ من كتب أحكاماً يُقالُ : إنّه متكلمٌ بهذه الأحكام وقائلٌ بها .

فإن قُلتَ : تكلّمهُ بالقرآن ـ علىٰ ما ذكرتَ ـ عبارةٌ عن كتابته على اللّوح المحفوظ ، وكتابتهُ لا تخلو من أن يكونَ قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً يلزم تعدّدُ القدماء ، وإن كان حادثاً يلزم أن يكونَ ـ تعالىٰ ـ مَحلّاً للحوادث .

قُلتُ : نختارُ إنّه قديمٌ ، ولا يلزم تعدّدُ القدماء ، إذ مرجعُ كتابة القرآن على اللّوح المحفوظ إلىٰ علمه بتعيين حروفه وكلماته وكيفيّة تركيب بعضها مع بعض وتمييز بعضها عن بعض ، علىٰ ما هو عليه في الوجود.

وإلىٰ ذلك أشار المعلّم الثّاني في الفصوص بقوله : «علمهُ الأوّل بذاته لا ينقسمُ وعلمُه الثّاني عينُ ذاتهِ ، إذا كثر لم تكن الكثرةُ في ذاته . ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ . ومن هناك يجري القلم في اللّوح المحفوظ .» هذا كلامُه .

والحاصل : أنّ علمهُ بالأشياء على الوجه الّذي هو عليه في الوجود بمنزلةِ نفس (٩٧) الأشياء وكتبه علىٰ لوح الوجود . ولمّا كان علمهُ بالأشياء كعلمه بذاته نفسَ ذاته ـ كما عرفتَ في فصل العلم ـ لم يلزم تعدُّد القدماء في نفس الأمر . وقد مرّ وجهُ كثرة

علمه بالأشياء ، فارجع إليه.

واعلم أنّ هذا الّذي ذكرناه هو جريانُ القلم على اللّوح في عالم علمه ـ تعالىٰ ـ وهو عالمُ الأمر الّذي بينَ عالم الرّبوبيّة وعالم الخلق . وله جريانٌ آخَرُ علىٰ لوح الأفلاك في عالمِ الخلق ، حيثُ خلق اللهُ ـ تعالىٰ ـ فيه البروجَ والدّرجاتِ والكواكبَ وحركاتِها وأنظار بعضها مع بعض ، بحيثُ يدلُّ علىٰ تعيين الأشياء وتمييزها وأحوالها وأوقاتها ؛ وبالجملة ، ما هي عليه في الوجود . ومن وفّقه الله ـ تعالىٰ ـ لقراءة ما كتب علىٰ لوح الأفلاك يقرأ منه .

كنّىٰ﵀ بالعلم عن قوّة تصوير الأشياء ومبدأ تعيينها وتنقيشها ، وباللّوح عن محلّ ذلك التّصوير والتّنقيش ، وقابله حلولاً علىٰ سبيل التّقرير والتبجيل . فيكون اللوحُ والقلمُ نشئآت مختلفة ومراتب متعدّدة : أوّلُها في العلم الأوّل كلّيّاً ثمّ جزئيّاً في منازل أُخرىٰ مُفصّلة في مواضعها . ثمّ بعدَ هذا في منازل خلقيّة منها ، بل مبدؤها في عالم الأفلاك . وذلك بحركات الكواكب من الثّوابت والسّيّارات وموافاتها الدّرجات وامتزاجها بالاتّصالات علىٰ أنّها عِلل وأسباب للحادثات ، بل علىٰ أنّها أماراتٌ وعلاماتٌ . وفي بعض أشعاره﵀ إشعارٌ بهذا ، فإنه قال :

گويم رمزى اگر نباشى غافل ای آنكه توراست حال گردون مشكل

تاريخ حوادث است اوضاع فلك در دور وجود نيى شريك فاعل

ثمّ لا يذهبُ عليك أنّ في كلام المتن إبهاماً وإجمالاً . ويمكنُ التّبيينُ والتّحصيلُ بوجوه ؛ منها : أنّ القول والكلام يُطلَق عرفاً اشتراكاً ، حقيقةً أو مجازاً ، على العبارات الملفوظة وغايتها الملحوظة المحفوظة وصورها المنقوشة المكتوبة . والكلامُ في الأوّل على الأوّل والثّالث حادثٌ ،كما في غيره . وعلى الثّاني في الأوّل قديمٌ أزليّ راجع إلىٰ علمه الأزليّ وفي غيره حادثٌ .

ثمّ للثّالثِ نقشاً وكتابةً نشئآتٌ : أوّلُها الكتابةُ في اللوح المحفوظ ، على ما هو المحفوظ المعلوم من الشّريعة الحقّة ؛ وبعد ظهور رسومها بوجوه أُخَر من النّقوش لا يبعدُ جعلُ شيء منها كنايةً عن كتابة من وجه ، بوجهٍ لا يخفىٰ ؛ علىٰ أنّ لطفَ هذا

الاعتبار في السّماوات وحركاتها ممّا لا يخفىٰ علىٰ ما أفادهُ الأُستاذُ في كلامه آخراً .

فليكن هذا أوّل في الخلق المتجدّد شيئاً فشيئاً وبعدَها نشئآت أُخرىٰ تتلوها كثواني النّجوم ووجوه الزّجر والفال ، كالرّمل وأسارير الجبهة وخطوط الأكفّ والأكتاف . وليس شيءٌ من هذه الظواهر في تلك المظاهر الخلقيّة كلامَهُ . بل هي أماراتٌ أمره الّذي دلّ عليه كلامه ، علىٰ ما أشعر عليه في شعره .

فإن قلتَ : يلزمُ أن تكونَ الرّسومُ الخلقيّة المذكورة كلاماً .

قلتُ : كلّا ، بل الكلامُ ـ علىٰ ما قرّرنا في الكلام ـ معنىً علميّ أو عبارةٌ دالّةٌ عليه أو كتابةٌ دالّةٌ عليها وعليه بواسطتها وضعاً . وتلك الرّسومُ دالّةٌ عليه من غير توسّطها بلا وضع .

فإن قلتَ : بأيّ نسبة ذكره في ذيل كلامه . قلتُ : لهذا وجهان . أوّلهُما : الإيماءُ إلىٰ أنّ الكتابة المعتبرة ليس ما ينساق إليه أوهامُ الأنام وجمهور العوامّ ، من أنّها بخطوط معروفة ، كالنّسخ والتّعليق والثّلث والرّقاع والتّوقيع والمعقلي والكوفيّ والعبريّ والسّريانيّ واليونانيّ وأمثالها ، من الخطوط المتعارفة الّتي يذهبُ إليه أوهامُ العامّة العامّية . وثانيهما : التّوفيق والتّلفيق بينَ الكلام وما يعقبُه من القضاء والقدر ، فتدبّر وتبصّر .

قيل : «لنا في هذا المقام كلامٌ يقتضي تمهيد مقدّمةٍ : هي أنّ صفةَ التكلّم فينا عبارةٌ عن قوّة تأليف الكلام ، وكلامَنا عبارةٌ من الكلمات الّتي هي مؤلّفةٌ لنا في الخيال .

وبعدَ تمهيد المقدّمة نقولُ : صفةُ التكلّم قائمةٌ بذات الله ـ تعالىٰ ـ صفةٌ هي مصدرُ تأليف الكلمات ، وكلامُه ـ تعالىٰ ـ هي الكلماتُ الّتي هي مؤلّفة له ـ تعالىٰ ـ بذاته في علمه القديم بغير واسطة . وهذا الكلام الأزليّ خطابٌ موجّهٌ إلىٰ مخاطب مقدّر ، وامتيازه عن العلم ظاهرٌ ؛ فإنّ كلامَ غيره معلومٌ له ـ تعالىٰ ـ وليس كلامَه ؛ كما أنّ كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامَنا .

وهذا الّذي ذكرناه ليس ما ذهب إليه الحكماء ، من أنّ كلامَه ـ تعالىٰ ـ علمُه ؛ ولا مذهبَ الحنابلة ومَن يحذو حذوَهم ، مثل صاحب المواقف ، من أنّ كلامه الأصواتُ والحروفُ أو ما يشملُ الأصوات والحروف والمعاني ، ولا ما هو المشهورُ عند الأشعريّ (۹۸) ، من أنّ كلامه المعنى المقابل للّفظ ، بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الأشعريّ ، كما يظهرُ بالتّأمّل الصّادق.

ولمّا كانَ علمُهُ ـ نعالىٰ ـ واحداً مُحيطاً بجميع المعلومات كان كلامُهُ أيضاً واحداً مُشتملاً علىٰ أقسامه ، من الكتبُ والصّحائف باللّغات المختلفة والإخبارات والإنشاءآت . ولمّا كان كلامُهُ ـ تعالىٰ ـ أزليّاً كان خطابُهُ متوجّهاً إلىٰ المخاطب المقدّر ، إذ لا مُخاطبَ موجودٌ في الأزل ، فيكون المضيُّ والحضورُ والاستقبالُ فيه بالنّسبة إلىٰ الزّمان المقدّر للمخاطب المقدّر ، فلا إشكال في ورود بعضِها بصيغة المُضيّ وبعضِها بصيغة الاستقبال» .[۱]

أقولُ : إنّ الّذي مهّده ، أوّلاً ، مهدومٌ : أمّا أوّلاً ، فلأنّا لا نُسَلّمُ أنّ القوّة الّتي اعتبرها هي التكلّمُ ، بل التّكلّمُ هو حصولُ الكلام بالفعل وظهوره ، لا محضُ القوّة فقط ، وإلّا لكان السّكّيتُ حِسّاً في حالة واحدة متكلّماً بكلمات شتّىٰ متناقضة . وأمّا ثانياً ، فلأنّه لو أغمض عن المناقشة ، في كون الصّور الخياليّة ألفاظاً وعبارةً ، مُساعدةً معه ، بناءً علىٰ ما توهّمه ، من أنّ الصّور العلميّة مُساويةٌ للمعلوم ماهيّةً ، فلا نُسلّمُ أنّ كلام الشّخص هو الّذي ارتسم في خياله ، ولم لا يجوزُ أن يكونَ هو الّذي أظهر في مقاله ، علىٰ ما هو المعروف من التّعارف والعُرف .

ثمّ أقولُ : إنّ الّذي بنىٰ علىٰ ما مهّده كأصله لا أصل له . أمّا أوّلاً ، فلأنّ مصدر تأليف الكلمات هي القوّة المقدّمة ، ولا نُسلّمُ أنّها غيرُه . فلا يخفىٰ أنّه غيرُ الكلمات.

ومن العجب ، الّذي ليس منه بعجبٍ ، أنّه بنىٰ علىٰ ما مهّده ، أوّلاً ، فإنّ الّذي

---

۱. الدّواني ، اثبات الواجب (الجديد)، ص ۱۶۳.

مهّده ينادي علىٰ أنّ الكلام غيرُ مصدره ، وصرّح فيما بنىٰ عليه أنّ الكلام هو مصدره . وأمّا ثانياً ، فلأنّ حكمه بامتيازه عن العلم بما ذكره مبنيّ علىٰ عدم امتيازه بين علم وعلم وعامّ وخاصّ . وأمّا ثالثاً ، فلأنّ الشّرطيّة المدلولة عليها بقوله : «ولمّا كان ـ إلىٰ قوله : والإنشاء آت» ممنوعة مقدوحة وهي سفسطةٌ بل قرمطةٌ . وكيفَ يلزمُ من شمول العلم شمولُ الكلام . ولو رجع إلىٰ العلم لكان علماً خاصّاً ، لاكلّ علم ؛ مع أنّه صرّح بأنّه غيرُه ، وأنّىٰ يتأتّىٰ أن يكونَ كلام واحدٌ عربيّاً وعبرانيّاً وسريانيّاً وفارسيّاً فهلويّاً ، خبراً وإنشاءً . وأمّا رابعاً ، فلأنّ صيغةَ الماضي والمستقبل في الكلام الأزليّ بما توهّمه باطلٌ لا يرجعُ إلىٰ حاصل .

ثمّ قال : فإن قلت : قد اطّرد العُرفُ على من أنشأ كلاماً بكتابة يُسمّىٰ متكلّماً به ، وينسبُ إليه ذلك الكلام بأنّه قولهُ وكلامُه .كما يقال : «قال الشّافعيّ كذا ، وقال أبو حنيفة كذا» . وإنّما يُنسبُ إليهم هذه الأقوال : بأنّهم كتبوها . فلم لا يجوزُ أن يكون كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ من هذا القبيل ،كما يقوله المعتزلةُ . فتكون نسبتُه إليه ـ تعالىٰ ـ بسبب أنّه كتبه في اللّوح المحفوظ أو أوجده في لسان الملك أو الرّسول .

قُلتُ : أمّا أوّلاً ، فلأنّ من لم يقدر علىٰ تأليف الكلمات في النّفس لا يُسمّىٰ متكلّماً وإن أوجد النّقوش . وكذلك من علم أنّه ليس له قصدٌ إلىٰ تلك الألفاظ والحروف لا يُسمّىٰ متكلّماً . ونسبة القول إلىٰ من كتب شيئاً من الكلام بسبب اعتقاد أنّه دالّ علىٰ كلامه النّفسيّ حتّىٰ لو علم أنّه ليس له الكلام النّفسيّ لم يُسَمَّ متكلّماً أصلاً ،كما لو فرضنا أنّه صدر هذه النّقوش عن غير الإنسان .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ النّصوص السّمعيّة دالّة علىٰ إثبات صفة الكلام له ـ تعالىٰ ـ وظواهر تلك النّصوص أنّها صفة مغايرة لسائر الصّفات ،كالعلم والقدرة والإرادة . والقولُ بما قاله المعتزلةُ يؤدّي إلىٰ أن لا يكون الكلام صفة أُخرىٰ ، بل راجعة إلىٰ القدرة علىٰ خلق الكلمات في مَحالّها . والتّجاوزُ عن ظواهرها من غير ضرورة مستنكرٌ علىٰ أنّه لا يمكن الدّلالة علىٰ نفي الكلام النّفسيّ . ولو نفوه لزمهمُ القدحُ في كونه متكلّماً بالمعنى العرفيّ ، لما سبق . وبعدَ ثبوت الكلام النّفسيّ يتمُّ

ما ذكرنا ، من تحقيق مذهب الأشعريّ من غير خلل .[1]

أقولُ : إنّه مُستنكرٌ ـ وليس شيءٌ منه بمستنكر ـ وتفريعُ هذا السّؤال والجواب الّذي أوهمه علىٰ ما تقدّم باطلٌ .

أمّا أوّلاً ، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ من لم يقدر علىٰ تأليف الكلمات في النّفس لا يُسمّىٰ متكلّماً . وغايةُ ما لزم ـ لو لزم وسُلّم ـ أنّ المتكلّمَ ينبغي أن يكون قادراً علىٰ تأليف الكلمات قاصداً معانيها . وأمّا أنّ هذا التّأليف في النّفس فكلّا . ولا يلزمُ من قصد المعاني أن يكونَ التأليفُ في النّفس ولا يستلزم ذلك تحقيق كلام نفسانيّ . ألا ترىٰ أنّ المعتزلة ينكرون الكلام (۹۹) النّفسيّ ، مع قولهم بالكلام والمتكلّم .

وأمّا ثانياً ، فلأنّه ليس في عبارة السّؤال دلالةٌ علىٰ أنّ النّقوشَ الخاليةَ عن قصد المعنىٰ ـ كما توهّمه ـ كلامٌ . فأيُّ فائدة توهّمها في منع هذا ، وأنّىٰ يتأتّىٰ جوابُه بهذا؟

وأمّا ثالثاً ، فلأنّه لو سُلّم دلالةُ ظواهر النّصوص علىٰ مغايرته كما ذكره ، فظاهرٌ أنّه لا يفيده في جواب السّؤال ، وفي أيّ عبارة من السّؤال دلالةٌ علىٰ أنّ الكلام بعضُ تلك الصّفات ، بل فيه تصريحٌ بأنّه غيرُها .

وأمّا رابعاً ، فلظهور المناقشة في قوله : «كما لو فرضنا أنّه صدر عن غير الإنسان ؛ فإنّه يدلُ علىٰ أن لا يكونَ لغير الإنسان كلامٌ نفسيٌّ . ومنعهُ ظاهرٌ ، والأسانيدُ كثيرةٌ .

وأمّا كلامُ صاحب المواقف في الكلام فمن تأخّر عنه تكلّمَ عليه وكلم كلامَهُ بأُمور:

أوّلُها : أنّ مذهبَ الشّيخ أنّ كلامَهُ ـ تعالىٰ ـ واحدٌ ، وليس بأمر ولا نهي ولا خبر ؛ إنّما يصيرُ أحدَ هذه بحسب التكلّم . وهذه الأوصافُ لا تنطبقُ إلّا علىٰ الكلام اللّفظيّ ، وإنّما يصحّ تطبيقُه على المعنى المقابل اللّفظ بتكلّف .

وثانيها : أنّ كونَ الحروف والألفاظ قائمةً بذاته من غير ترتيب يُفضي إلىٰ كونِ الأصواتِ مع كونها أعراضاً متبادلةً موجودة بوجود لا تكونُ سيّالةً .

---

۱. الدّوانيّ ، إثبات الواجب (الجديد) ، ص ۱۶۴.

وهو سفسطةٌ . مثل أن يقال : إنّ الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتعاقب بين أجزائها .

وثالِثُها : أنّه يؤدى إلىٰ أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ وبين ما يقوم بذاته ـ تعالىٰ ـ باجتماع أجزائه وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة . فنقول : هذا القول إن أوجب اختلاف الحقيقة لا يكون القائم بذاته من جنس الألفاظ ، وإن لم يوجب كان بعض صفاته مشابهاً بصفات المخلوقات .

ورابِعُها : أنّ لزومَ ما ذكروه من المفاسد ممنوعٌ ، بأن يكونَ من أنكر كون ما بين الدفّتين كلام الله ـ تعالىٰ ـ إنّما هو إذا اعتقد أنّه من مخترعات البشر . وأمّا إذ اعتقد أنّه ليس كلامه ـ تعالىٰ ـ بمعنى أنّه ليس بالحقيقة صفةً قائمة بذاته . فلا يجوزُ تكفيرُهُ أصلاً . كيف وهو مذهبُ الأشاعرة .

وخامِسُها : أنّ الأدلّة الدّالّة على النّسخ لا يمكن حملُها على التّلفّظ ، بل يرجعُ إلىٰ الملفوظ ؛ كيف لا ، وقد لا يتعلّقُ النّسخُ بالتلفّظ كما نُسِخَ حكمُه وبقي تلاوتُه .

فهذه إيراداتٌ مشهورةٌ أُوردت علىٰ صاحب المواقف .

وصاحبُ القيل ـ بعد نقل هذا المقال مُسنداً إلىٰ قائله ـ عبّر عمّا نقل عنه قبلُ بعبارة مردودة ، فقال :

«لنا في تحقيق الكلام كلامٌ يتوقّفُ علىٰ تمهيد مقدّمة ، هي أنّ مبدأ الكلام النّفسيّ فينا صفةٌ نتمكنُ بها علىٰ نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الّذي ينطبقُ على المقصود . وهذه الصّفةُ ضدُّ الخُرس ؛ وهي مبدأ الكلام النّفسيّ وغيرُ العلم ، فإنّها قد تتخلّفُ عن العلم ، فإنّ كلامَ الغير معلومٌ لنا ، فقد تعلّق به علمُنا ولم يتعلّق به تلك الصّفةُ ، فليس كلامَنا ، بل كلامُنا هو الكلماتُ الّتي نُرَتّبُها في الخيال لا غيرُ . وما يرتّبُهُ غيرُنا فهو كلامُ الغير.[1]

وإذا تمهّد هذا ، فنقول : كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ هو الكلماتُ الّتي رتّبها اللهُ ـ تعالىٰ ـ

١. بلغت القراءةُ عليه والاستفاضة لديه . اللّهمّ خلّد ظلال اجتهاده على الطالبين . وأنا عبده محمّد ، وفّقه الله .

في علمه الأزليّ بصفته الأزليّة الّتي هي مبدأ تأليفها ، وهذه الصّفةُ قديمةٌ ، وتلك الكلماتُ المرتّبةُ أيضاً قديمة بحسب وجودها العلميّ ، وليس كلامُهُ ـ تعالىٰ ـ إلّا ما رتّبه اللهُ ـ تعالىٰ ـ بنفسه من غير واسطة . والكلماتُ لا تعاقبَ بينَها في الوجود العلميّ حتّىٰ يلزمَ حدوثُها ، وإنّما التّعاقب في الوجود الخارجيّ ، وهذا الوجهُ سالمٌ عمّا يلزمُ على المذاهب» .

أقولُ : سلامتهُ منهُ ممنوعةٌ ، وجميعُ وجوهه مقدوحة مخدوشة مجروحة ، يردُ عليها ما يردُ عليها ، وفيها ما فيها بزوائد من مفاسد تفرّد بها . فإنّا نَستفسِرُ عنك ، أيّها الحِبرُ .

أوّلاً ، حالَ الكلمات الّتي ادّعيتَ ترتيبَها في الخيال أو العلم الأزليّ ما هي؟ هل هي الألفاظُ والعباراتُ أو غيرُها؟ فعلى الأوّل تعود الإشكالاتُ بأسرها بزوائد شتّىٰ لا تخفىٰ ؛ وعلى الثّاني لا ينفعُك أصلاً ، ويؤدّي إلىٰ أن يكونَ كلامُه صفةً قائمةً به غير اللّفظ ؛ وهو المنقولُ عن الأشاعرة إن كان لك فطانة شاعرة ، وليس لك فيه زيادةُ إفادة إلّا تبديل الكلام بالكمات ؛ وهذا كما ترىٰ من الكلمات الّتي لا يُصغىٰ إليها.

وثانياً ، نقول لك : إنّ إثباتَ التّرتيب بينَ تلك الكلمات ونفي التّعاقب عنها لا يرجعُ إلىٰ حاصل ولا يعودُ إلىٰ طائل . وكيف تتالى ترتيب الألفاظ والعبارات بدون التّعاقب . ولقائل أن يقول : لا معنىٰ لترتيبها إلّا لتعاقبها أو ما يستلزمُ هذا . وهل هذا إلّا كما يقال : بحركة مترتّبة غير متعاقبة . وهذه سفسطةٌ ظاهرةٌ (١٠٠) ، كما اعترف به فيما مضىٰ . وهذه فائدةٌ جديدةٌ من فوائدك لا يليقُ إفادتُها إلّا بأمثالك ، ولا تخطر إلّا بخاطرك وبالك .

ومزيدُ توضيح الكلام في المرام : أنّك إن أردتَ بتلك الكلمات أنّ الكلام تلك الكلماتُ المترتّبة القائمة مترتّبةً بالذّات غيرَ متعاقبة فيها ، ففيه ما فيه . وعليه ما أشرنا إليه مع مفاسد لا تخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ ؛ وإن أردتَ بها أنّ الكلام علمُه بتلك الكلمات ، فإنّه ـ مع أنّه أخذٌ وانتحالٌ من غيره ـ غيرُ تمام .

ويردُ عليه إيراداتٌ شتّىٰ لا تخفىٰ . مِنها : أنّه ظاهرٌ أنّ العلم الغير المرتّب بمعلومات منتظمة في وجود آخَر لا يكونُ كلاماً منتظماً . ومِنها : أنّه بالغ في أنّ الكلام غيرُ العلم . ومنها : أنّه صرّح بأنّ الكلام منتظم ، والعلمُ ـ وهو نفسُ الذّات ـ ليس له ، وفيه انتظام أو ترتيب وتكثّر . والتّرتيبُ والانتظام يستلزم الكثرة . ومِنها : أنّ هذا الّذي توهّمه إن كان نفسَ العلم لم يتصوّر فيه ترتيبٌ ،كما تقدّم ؛ وإن كان معلوماً مرتّباً منتظماً : فإن كان قديماً موجوداً في الأزل قائماً بالذّات لزم مُحالاتٌ ؛ وإن كان حادثاً قائماً بالذّات لزم ، مع ما لزم ، قيامُ الحوادث به ؛ وإن لم يكن موجوداً ولا قائماً به لزم الرّجوعُ إلىٰ ما هرب عنه والقولُ بكلام المعتزلة ، وضاعَ التّمهيدُ .

وثالثاً : أنّ هذا المرتّب الغير المتعاقب في العلم المتعاقب في الخارج وإن كانت ماهيّةً واحدةً علىٰ ما هو مذهبُه من العلم قام مثلَ صفته بالعبد ، فلزم ما لزم ، وإلّا انهدم ما أسّس .

وأمّا الّذي مهّده فهو باطلٌ ، ليس بطائل . وهو غلطٌ ، لستُ أقول مُغالطةٌ .

أمّا أوّلاً ، فلأنّ الصّفة الّتي يمكنُ بها من نظم الكلمات يجوزُ أن يكون هي القدرة ، لا صفة أُخرىٰ ، سمّاها بالكلام وإثبات أنّها غير العلم لا يفيدُ إثبات صفة أُخرىٰ هي الكلام .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ الّذي استدلّ به علىٰ أنّها غيرُ العلم باطلٌ ؛ فإنّه إن أراد بالتّخلّف عن العلم تخلّفه عن علم خاصّ لناظمها ، فهبْ أنّه كذلك ، لكنّه لا يلزمُ من ذلك أن يكونَ غيرَ العلم مطلقاً ، وإن أراد به أنّه يتخلّفُ عن مطلق العلم فهو ممنوعٌ . وما ذكره في بيانه ـ من أنّ كلامَ الغير معلومٌ لنا ولم يتعلّق به تلك الصّفةُ ـ مقدوحٌ ، فإنّه لا يلزمُ من تعلّق علمِنا به بوجه خاصّ أن لا يتعلّقَ علمٌ آخر من آخر بوجه آخر ، فلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ تلك الصّفةُ هذا العلمَ الآخَرَ .

وأمّا ثالِثاً ، فلأنّه بجلالته لا يدري أين يذهبُ رأسُه ، فإنّه قرّر ، أوّلاً ، أنّ الكلامَ صفة بها يُتمكّنُ من نظم الكلمات . وبعدَهُ ببعد غير بعيد ، قال : «فليس كلامنا ، بل كلامُنا هو الكلمات الّتي نُرتّبُها في الخيال لا غير» . فإن أراد بكلماته الكلامَ النّفسيّ

لزم التّنافي بين كلاميه ، وإن أراد اللّفظيّ ورد إيرادٌ ومنعٌ ظاهرٌ .

وأمّا رابِعاً ، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ هذه الصّفة ضدّ الخَرس ، بل الأخرسُ هو الّذي لا يتلفّظ أو لا يتمكّنُ من التلفّظ . لا الّذي لا يتمكّنُ من نظم الكلمات في الخيال ، بل هو قد يتمكّنُ منه ويُعبّرُ عنه بغير عبارة ، بل بإشارة .

فإن قيل : قد اطّرد العُرفُ على أنّ من أنشأ كلاماً بكتابه يُسمّىٰ متكلّماً به ، ويُنسبُ إليه ذلك الكلامُ : بأنّه قولُهُ وكلامُهُ ، كما يُقالُ : قال الشّافعيُّ وقال أبو حنيفة . وإنّما يُنسبُ إليهم هذه الأقوالُ بأنّهمُ كتبوه . فلم لا يجوزُ أن يكونَ كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ من هذا القبيل ، كما يقوله المعتزلة ، فيكونُ نسبتُه إليه ـ تعالىٰ ـ بسببِ أنّه كتبهُ في اللّوح المحفوظ ، أو أوجده في لسان الملك أو الرّسول .

قُلتُ : أمّا أوّلاً ، فلأنّ مَن لم يقدر علىٰ تأليف الكلمات في النّفس لا يُسمّىٰ متكلّماً وإن أوجد النّقوشَ ؛ كذلك مَن عُلِمَ أنّه ليس له قصدٌ إلىٰ تلك الألفاظ والحروف لا يُسمّىٰ متكلّماً . ونسبة القول إلىٰ من كتب شيئاً من الكلام بسبب اعتقاد أنّه دالٌّ علىٰ كلامه النّفسيّ ، حتّىٰ لو علم أنّهُ ليس له الكلامُ النّفسيُّ لم يُسَمَّ متكلّماً أصلاً ، كما لو فرضنا أنّه صدر هذه النّقوشُ عن غير الإنسان.

وأمّا ثانياً ، فلأنّ النّصوصَ السّمعيّة دالّةٌ علىٰ إثباتِ صفةِ الكلام له ـ تعالىٰ ـ ، وظواهرُ تلك النّصوص أنّها صفةٌ مغايرةٌ لسائر الصّفات ، كالعلم والقدرة والإرادة . والقولُ بما قاله المعتزلةُ يُؤدّي إلىٰ أن لا يكونَ الكلامُ صفةً أُخرىٰ ، بل راجعةً إلىٰ القدرة علىٰ خلق الكلمات في مَحالّها ؛ والتّجاوزُ عن الظواهر من غير (۱۰۱) ضرورةٍ مُستنكرٌ . علىٰ أنّه لا يمكنُ الدّلالةُ علىٰ نفي الكلام النّفسيّ . ولو نفوهُ لزمهُم القدحُ في كونه متكلماً بالمعنى العرفيّ ، لما سبق . وبعدَ ثبوت الكلام النّفسيّ يتمُّ ما ذكرناه من تحقيق المذهب الأشعريّ من غير خلل .[۱]

أقولُ : كلامُهُ ليس بشيء ، وليس فيه شيءٌ غيرُ الخلل .[۲]

---

۱. الدّوانيّ ، إثبات الواجب (الجديد) ، ص ۱۶۴.

۲. بلغت الاستفادةُ منه ، اللّهمّ خلّد ظلال كماله علىٰ أهل النظر ، مادام للقضاء مضاء . وأنا محمّد عبده وتلميذه وولده ، رحمهما الله .

الفصل الحادي عشر
في القضاء والقدر

لِلَفظَي القَضاء والقَدَر مَعاني كثيرةٌ. فمنها الخلقُ والتّقديرُ، ومنها الإيجابُ والإلزامُ، ومنها التّبيينُ والإعلامُ.

وقضاؤه ـ تعالىٰ ـ عند الحكماء عبارةٌ عن علمه بما ينبغي أن يكونَ عليه الوجودُ حتّىٰ يكونَ علىٰ أحسن النّظام وأجمل الانتظام. وهو المُسمّىٰ عندهُم بالعناية الّتي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيثُ جُملتها علىٰ أحسن الوجوه وأكملها. والقَدَرُ عبارةٌ عن الخروج إلىٰ الوجود العينيّ بأسبابها على الوجه الّذي تقرّر في القضاء.

وعند الإشاعرة هو الإرادةُ الأزليّة المتعلّقة بالأشياء علىٰ ما هي عليه فيما لا يزالُ، وقدرُهُ إيجادُهُ إيّاها علىٰ قدر مخصوص وبقدر معيّن في ذواتها وصفاتها وأفعالها.

وأمّا المعتزلةُ، فهُم ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختياريّة الصادرة عن العباد، ويثبتون علمَهُ ـ تعالىٰ ـ بهذه الأفعال، ولا يسندون في وجودها إلىٰ ذلك العلم، بل إلىٰ اختيار العباد وقُدرتهم.

والّذي حقّقهُ المحقّق ﷺ ألطفُ وأحسنُ من الكلّ. وقد أشار إليه بقوله:

وَما يُبحَثُ عنه مُلائمٌ لِقولِه ـ تعالىٰ ـ: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَٰهَا مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾. أي: أعلمنا بذلك. وفي اختياره عبارةَ الملائمة ملائمةٌ لطيفةٌ لا تخفىٰ. فتفطّن لها.

وَقَضاءُ البارئ ـ تعالىٰ ـ اقتِضاؤهُ في الأزل لِما سَيَكونُ مِنَ الأشياء علىٰ وجوه مُعيّنة مَخصوصة مُنطبعة علىٰ ما عَليهِ الأشياءُ في الوجود. وَالقَدَرُ حصولُ الأشياء في

الكون علىٰ وفق ما في القضاء الأزليّ .

والّذي استصعبهُ الأعلامُ في هذا المرام هو القدرُ في الأفعال الاختياريّة وما يتّضحُ به الكلامُ في المقام ما أورده السّيّدُ المحقّقُ الجرجانيُّ في بعض تعليقاته ، حيث قال :

«اعلم أنّ مسألة القدر في الأفعال الاختياريّة للعباد من الغوامض الّتي تحيّرت فيه الأوهامُ واضطربت آراء العلماء الأعلام .

فذهب جماعةٌ إلىٰ أنّ الله ـ سبحانه ـ أوجد العباد وأقدرهم علىٰ تلك الأفعال وفوّض إليهم الاختيار . فهُم يستقلّون بإيجادها علىٰ وفق مشيّتهم وطبق قدرتهم ، وزعموا أنّه ـ تعالىٰ ـ أراد منهُم الإيمانَ والطّاعةَ وكره الكفرَ والمعصيةَ .

قالوا : وعلىٰ هذا يظهرُ اُمورٌ : الأوّل فائدةُ التّكليف بالأوامر والنّواهي وفائدة الوعد والوعيد . الثّاني استحقاقُ الثّواب والعقاب . الثّالثُ تنزيهُ الله ـ تعالىٰ ـ عن إيجاد القبائح الّتي هي أنواع الكفر والمعاصي وعن إرادتِها . لكنّهُم غفلوا عمّا يلزمُهُم ، وهو اتّخاذُ الشّريك لله ـ تعالىٰ ـ في الإيجاد حقيقةً . وهو أشنعُ من جعل الأصنام شفعاء عند الله . وأيضاً يلزمُهُم أنّ ما أراده مَلِكُ الملوك لا يُوجَدُ في مُلكه ، وأنّ ماكرههُ يكونُ موجوداً فيه . وذلك نقصان شنيعٌ في السّلطنة والمُلك.

وذهبَ طائفةٌ إلىٰ أنّهُ لا مُؤثّرَ في الوجود إلّا اللهُ ـ تعالىٰ عن الشّريك في الخلق والإيجاد ـ يفعلُ اللهُ ما يشاءُ ويحكمُ ما يُريدُ . لا علّةَ لفعله ولا رادّ لقضائه . ﴿ **لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ** ﴾ (الأنبياء ، ٢٣) .

ولا مَجالَ للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنّسبة إليه، بل يحسنُ صدورُ كلّها عنها . والأسبابُ الّتي ارتبط بها وجودُ الأشياء بحسب الظاهر ليست أسباباً حقيقيّةً ، ولا يدخل لها في وجودها . لكنّه ـ تعالىٰ ـ جرىٰ عادتُه بأن يُوجِدَ تلك الأسباب أوّلاً ، ثمّ يوجدَ المُسبّبات عقيبَها . فكلّ من الأسباب والمُسبّبات صادرةٌ عنه ابتداءً ؛ وقالوا : في ذلك تعظيمٌ لقدرته وتقديسٌ له عن شوائب النّقصان في

الحاجة في التّدبير إلىٰ أمر آخر.

وذهب آخرون إلىٰ أنّ الأشياء في قبول الوجود متفاوتةٌ . فبعضُها لا يقبلُ الوجودَ إلّا بعدَ وجود أمر آخر ،كالعرض الّذي لا يمكنُ أن يوجد إلّا بعدَ وجود الجوهر . فقدرتُهُ ـ تعالىٰ ـ في غاية الكمال ويُفيضُ الوجودَ على الممكنات بحسب قابليّاتها المتفاوتة . فبعضُها صادرةٌ عنه بلا سبب ، وبعضُها بسبب أو أسباب لها مَدخلٌ في وجود ذلك البعض ، لا لنقصان (١٠٢) في القدرة ، بل لنقصان في القابليّة . وكيف يتوهّمُ النّقصانُ والاحتياجُ في القدرة مع أنّ السّببَ المتوسّط صادرٌ عنه أيضاً . فإنّه ـ تعالىٰ ـ غيرُ محتاج في إيجاد شيء من الأشياء إلىٰ ما ليس بصادر عنه .

قالوا : لا ريبةَ في أنّ وجود موجود علىٰ أجمل وجه داخل في حيّز الإمكان ولا في أنّ صدورَ الممكنات عنه علىٰ أبلغ النظام وأحسن الانتظام . فالصّادرُ إمّا خيرٌ محضٌ ، كالملائكة ، وإمّا ما يكونُ الخيرُ فيه غالباً على الشّرّ ؛ فتكونُ الخِيراتُ داخلةً في قدرة الله ـ تعالىٰ ـ بالأصالة . والشّرورُ اللّازمةُ للخيرات داخلةً فيها بالتّبعيّة .

ومن ثَمّ قيل : إنّ الله ـ تعالىٰ ـ يريدُ الكفر والمعاصي الصّادرة عن العباد ولا يرضىٰ بها . علىٰ قياس مَن لسع الحيّةُ إصبعَهُ ، وكان سلامتُهُ موقوفةً علىٰ قطع إصبعهِ ، فإنّه يختارُ قطعها بإرادته ، لكن بتبعيّة إرادة السّلامة ويرضىٰ بها ، ويريدُ القطعَ ولا يرضىٰ به .

ثمّ قال : أسلمُ العقائد عن الآفات وأصحُّها عند ذوي البصائر النّافذة في حقائق المعارف ما ذكرناه متوسّطاً بينَ الأوّل والثّالث . فخيرُ الأُخور أوسَطُها» .

[أقول :] ولا يذهبُ عليك ما فيه . ثمّ لا يخفىٰ أنّه يردُ علىٰ المذاهب جُلّها بل كُلّها إشكالٌ ، بل إشكالاتٌ ، ما أتىٰ أحدٌ من العلماء بجواب مُنقّح عنها . والمحقق ﷺ أشار في هذا الكتاب إلىٰ وجه وجيه من الجواب قريب من الصّواب . أمّا الإشكالُ

الّذي جعل بعضهُم الدّاء العضالَ ، فهو ما أشار إليه بقوله:[1]

فإن قُلتَ : لمّا وجب أن يكونَ حصولُ الأشياء في الكون علىٰ وفق القضاء الأزليّ كان جميعُ الأفعال بقضائه وقدره ، فكان كفرُ الكافرُ وفسقُ الفاسق أيضاً بقضاء الله وقدره . ولمّا لم يقدر العبدُ علىٰ تغيير قضاء الله وقدره لم يقدر الكافرُ على الإيمان والفاسقُ على التّقوىٰ والإحسان . وإذا لم يكونا قادرين عليهما لم يصحّ تكليفُهُما بهما ، لقوله ، تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة ، ٢٨٦).

بل كان السّعيُ في دفع المضارّ عبثاً والاشتغالُ بجلب المنافع هباءً وهدراً ، حيثُ لا يقعُ غيرُ ما قدّر اللهُ ـ تعالىٰ ـ . وبالجملة ، كلُّ ما يُرغَبُ فيه أو عنه ، فإن كان وقوعُه [مقدّراً] فهو يقعُ البتّةَ قطعاً ، ضرورةَ أنّ كلَّ مقدّر كائنٌ ، وإلّا فلا يقعُ أصلاً . وعلىٰ كلا التقديرين ، فالاشتغالُ بترتيب أسبابه جلباً أو دفعاً عبثٌ . فأيُّ فائدة للمريض والجائع في تحصيل أسباب الصّحة والشّبَع ، حيثُ لم يكونا مقدّرين ؛ وكذا إن كانا ، فإنّهما حينئذٍ يقعان مطلقاً ، سواء اشتغلا بتحصيل أسبابهما أولا . هذا هو الإشكالُ المتضمّنُ لكثير من الإشكالات .

والّذي اختاره الأشاعرةُ في جواب هذا ـ علىٰ ما أشير إليه العلّامة بقوله : في ما نقلناه عنه ـ أنّه تعالىٰ ـ يفعلُ ما يشاء. «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ».

وهذا كما ترىٰ . وأرباب سائر المذاهب ذكروا في جوابه ما لا يليقُ إيرادُهُ هٰهنا .

وأمّا الّذي حقّقه المحقّقُ﵀ فهو الّذي أشار إليه بقوله : **قُلتُ : لا يلزمُ من عدم قدرة العبد علىٰ تغيير المقدور الأزليّ أن لا يقدرَ علىٰ خلافه .**

لا يُقالُ : لو قدر العبدُ علىٰ خلافه لقدر علىٰ تغيير المقدّر الأزليّ . لأنّا نمنعُ ذلك ، فإنّ القدرة في كلّ وكلّ قدرة مُعتبرةٌ بوجه . ومنشأ الاشتباه اعتبارُ القدرة فيهما بوجه .

وَإنّما يلزمُ ذلك لو لم يكن المقدّرُ في الأزل ما يختاره العبدُ فيما لا يزالُ

---

١. بلغت الاستفادةُ منه ، خلّد الله أيّامَ إنعامه ما يحصّل الأقضية في الكون ، وأنا ولده محمّد﵀ .

بإرادته من الطرفين المقدورين له. بيانُ ذلك: أنّ الباري ـ تعالىٰ ـ عـلّامُ الغـيوب، يَعلمُ في الأزل: أنّ الكافر القادر علىٰ كلّ واحد من الإيمان والكـفر يـختارُ الكـفر فيما لا يزال بإرادته أو بكسبه عند من يقول بالكسب؛ فقدّر كفرهُ وكتبهُ فـي اللّـوح المحفوظ وأنّ المؤمن القادر على كلّ واحد منهما يـختارُ بـإرادتـه الإيـمانَ، فـقدّر إيمانه وكتبه فيه.

نظيرُ ذلك أن يكـونَ لزيـد طـريقان إلىٰ مـقصده، عـال وسـافل، وله قـدرةٌ علىٰ قطع كلّ واحد منهما حينَ أراد قطعه وقـبلَ أن يُـريدَ قـطع إحـداهـما وشـرع في القطع، فعلم عمروٌ أنّ زيداً بإرادته سيختارُ الطـريق العـالي ويـقطعه ويكـتبُ ذلك في كتاب.

فكما أنّ علم عمرو كتبه لا ينافي قدرةَ المسافر علىٰ قطع الطريق السّافل كذلك علمُ الباري وتقدير كفر الكافر لا ينافي قدرةَ الكافر عـلى الإيـمان، وكـذا عـلمُه وتقريرُه إيمانَ المؤمن لا ينافي قدرة المؤمن على الكفر.

والحاصِلُ: أنّ الباري يُـقدّرُ مـن طـرفي (١٠٣) المـقدور مـا يـعلمُ أنّ العـبدَ بإرادته يفعلهُ، لا أنّـه يُـقدّرُ فـعلاً ويُـلجئُ العـبدَ عـلىٰ أن يـفعله. فـاعرف ذلك، فإنّه بإتقانه واعتبار ما هو الظـاهر لذوي الاعـتبار لدى الاسـتبصار يـندفعُ مـا هـو المذكور من الإشكـال صـريحاً. وهـو مـقدّمةٌ لدفـع مـا يـبقىٰ، فـلا تـغفَل عـنها وتـفطّن لهـذا. ثـمّ الجـوابُ الصّـحيحُ الصّـوابُ البـريءُ مـن الزّلل والاضـطراب الخالي من الخلل والارتياب ما حقّقتهُ في المعارف المنصوريّة. ومن أراده فـعليه بالمراجعه إليه.[1]

١. بلغت المدارسة معه، أيّده الله ما اضمحلّت القُدَرُ عند قدرة القَدَر، مبسوطاً ظلالُه على البشر. وأنا محمّد عبدُه وابنُه.

الفصل الثاني عشر
في سائر صفاته

مِنها الحِكمةُ . وهي تُطلقُ علىٰ معرفة الأشياء علىٰ ما هي عليها وعلى الفعل المُفضي إلىٰ وصول النّفع إلىٰ الغير ودفع الضّرّ عنه . ولمّا كانت المعرفة المستعملة في المعنى الأوّل بمعنى الإدراك الحاصل بعد الجهل لم تكن حكمته ـ تعالىٰ ـ بهذا المعنىٰ . ولذلك فسّر حكمتُه ـ تعالىٰ ـ بما يفسّرُه المعنى الثّاني ، فقال :

وَحِكمَتُهُ إيجادُ الموجودات علىٰ أحكم وجه وأتقنه . بأن جعلها بحيث يترتّبُ عليها المنافعُ ويندفعُ بها وَعَنها المضارُّ . وما يكملُ هذا ما أودع فيها ، **مِن شَوق ما هو ناقِصٌ منها إلىٰ كمالِه شَوقاً مُلائماً بحاله** . وفيها إشارةٌ لطيفة إلىٰ العشق السّاري في جميع الزّراري ، فتفطّن له .

وَمِنها الجُودُ ، وهو الإفاضة علىٰ ما ينبغي لا لغرض . **وجُودُهُ فيضانُ الخير عنه مِن غير بخل ومنع وتعويض عَلىٰ كلّ مَن يَقدرُ أن يقبلهُ** ، بقدر ما يَقبَلهُ .

وَمِنها العنايةُ . وهي لغةٌ ، القصدُ ، **وَعِنايتُهُ علمُهُ بنظام الكلّ علىٰ ما هو عليه ونظام كلّ جزء نظاماً تابعاً لذلك النّظام وداخلاً فيه** . وسُمّي هذا العلمُ عنايةً ، لما يلزمُه ما يلزم القصد ، من تكميل النّظام المذكور .

ومنها اللّطفُ . وله معاني : أحدُها العلمُ بدقائق الأُمور وغوامضها ومشكلاتها . وثانيها الحذاقةُ والمهارةُ في الصّنعة والتهدّي بما يشكل على الغير . وثالِثُها الإحسانُ وإيصالُ النّفع بالرّفق.ورابِعُها الرقّةُ ، وخامِسُها الصّغرُ والدّقّةُ . وظاهرٌ أنّه على الأخيرين لا يصحّ إطلاقهُ عليه ـ تعالىٰ ـ إلّا بتكلّف وتجوّز ، بخلاف سائرها ، لظهور تحقّقها علىٰ أتمّ وجه.والمحقّقُ﵀ أشار إلىٰ معنى جامع محقّق لما يتحقّق فيه

حقيقةً لا مجازاً . فقال:

وَلطفهُ: تصرّفهُ في جميع الذّوات والصّفات دائماً تصرّفات كليّة وجزئيّة من غير شعور غيره بذلك.

ومنها الهداية. وهي لغةً الإمالة مطلقاً ؛ وعُرفاً إمالة القلب إلىٰ الحقّ . ومنه قولهُ ـ تعالىٰ ـ ﴿اَهْدِنَا الصِّرَٰطَ اَلْمُستَقِيمَ﴾ . **وَهدايتُهُ: هبتُهُ الشّعورَ لكلّ ذي شعور بما هو أليقُ به.**

وَمِنها الأزليّةُ. وَأزليّتهُ إثباتُ السّابقيّة علىٰ غيره ونفي المسبوقيّة عنه. أي عن الغير مطلقاً .

ومنها الوحدانيّةُ . وهي مأخوذةٌ من الوحدة ، من باب وحد ، يوحد ، واحدٌ . كما يقال : حسن ، يحسن ، فهو حسنٌ . ويُقالُ أيضاً : وحد ووحد بالفتح والسكون ، ووحيدٌ وواحدٌ . فاعل ، من وحد بالفتح . وهو في الأصل أحد . قُلِبَ الواوُ همزةً ، فإنّ الواو المفتوحة كالمضمومة والمكسورة كثيراً مّا يُبدّلُ همزةً . والوحدةُ تُطلقُ علىٰ نفي الكثرة بامتناع قبول القسمة وسلب الشّئيّة والنّدّ والشّريك والضّدّ .

وقد عرفتَ أنّها بهذه التّفاسير كلّها ثابتة لله . والمحقّقُ﵀ أشار إلىٰ معنى جامع لها محقّق لحقائقها فقال : **وَوَحدانيّتهُ نَفيُ ما عداهُ عنهُ ؛ فإنّ كلّ كثرة مُحتاجةٌ إلىٰ آحاد هِيَ مَباديها ، وَالمبدأ الأوّلُ لا مَبدأ لهُ . فَمُحالٌ أن يكونَ فيه كثرةٌ بِوَجهٍ منَ الوجوهِ وَ إلّا لكانَ له مَبدأ ، فَلم يكن له مَبدأ ، وَقد فُرِضَ أنّه مبدأٌ . هذا خُلفٌ** . وبعد إتقان ما قدّمه في الفصول السّالفة لا يخفىٰ تفصيل هذا وتحقيقُه .

ومِنها الملكيّةُ. والملك في اللغة السّند والرّبط . ومنه قولهُم : ملكتُ العجينَ ، إذا بالغتَ في عجنه . ويُقالُ : ملكتُ كفّي بالطحن ، إذا بالغت فيه . ويُقالُ لعقد المُصاهرة الإملاك ، لأنّهُ يرتبطُ بعقد التّزويج وصلته بينَ الزّوجين . وقال

بعضهُم : هو القدرةُ على الإبداع والإنشاء . وقيل : هو القدرةُ مُطلقاً . وقيل : هو التصرّفُ . وبالجملة : المَلِكُ المطلقُ مَن لا يكون مملوكاً من وجه ، والمطلقُ منه بأي وجه اعتبر ممّا يصحُّ إطلاقُه عليه ـ تعالىٰ ـ منحصرٌ فيه حقيقةً،[1] وقولُه : **وَمِلكيّتهُ استغناؤهُ عن كلّ شيء وَاحتياجُ كلّ شيء إليه**. إشارةٌ إلىٰ المعنى الجامع .

وَمِنها التّماميّةُ ، وهي كونُ الشّيء موصوفاً بجميع ما أمكنَ من الكمالات . فإن لم يكن له وراء (١٠٤) الذّات شيءٌ من الكمالات الزّائدة من الصّفات ، بل كان ذاتُه بنفسها تمامَ الصّفات وعينَ الكمالات ، كانَ فوقَ التّمام ؛ ورُبما يُطلقُ فوقَ التّمام علىٰ ما يكونُ تماماً في نفسه مُتمّماً لغيره . وقولُهُ ﷺ . **وَتماميّتُه أن يكونَ حاصِلاً لهُ كلُّ ما مِن شَأنه أن يحصل لغيره** ناظرٌ إلىٰ هذا .

وَمِنها الحَقيّةُ . وَحَقيّتهُ ثُبوتُهُ دائماً ، لوجوب وجوده بالذّات .

ومِنها الخَيريّةُ . وخَيريّتهُ أنّه وجودٌ بحتٌ ، فإنّ الوجودَ هو الخيرُ والعدمَ هو الشّرُّ . وإذا كان كذلك كانَ الوجودُ البَحتُ أشَدَّ خيريّةً من الوُجُود الغَير البَحت .

وَهذا وجهٌ وجيهٌ.وَيَصِحُّ إطلاقُ الخير عليه نظراً إلىٰ خُلوّه في ذاته وصِفاته وأفعاله عن الشَّرِّ وكونه مُفيضَ كلّ خير ، وكلّ فيضه خير ؛ وما يترآآى من الشّرور ليست شروراً، نظراً إلىٰ نظام الكلّ ، إذ هي واقعة بالعرض . وفي المرام كلامٌ لا يحتمله المقامُ.

وَمِنها القَهرُ وَالتّجبُّرُ. واختلف العلماء في معناهما ، فقيل : إنّه ـ تعالىٰ ـ جبّارٌ ، لعلوّه عن أن يصل إليه الأيدي والأنظار . مأخوذة من قولهم : «نَخلةٌ جبّارةٌ ، إذا فاتت الأيدي أن تنالها . وقيل : بمعنى المتكبّر ، وقيل : بمعنى المُكرِه ، وقيل : بمعنى المُصلِح . وبالجملة ، إنّه جبّارٌ ، بمعنىٰ أنّه عزيزٌ متكبّرٌ مُحسِنٌ إلىٰ عباده ، لا يجرى في سلطانه شيءٌ بخلاف مراده . وأمّا القهرُ ، فقيل : هو جبرُ كلّ نفس على

---

١. بلغت المدارسة عليه، ملّكهُ المالكُ للملك... والخير وصانهُ عن مبدأ الضّرّ والضّير. أنا عبده محمّد.

الموت ، وقيل : قهرهُ بخوف العقوبة . وقيل : هو القهرُ لسطوة القربة . وقيل : بل لكشف الحقيقة . ولا يخفىٰ أنّ ما حقّقتهُ المحقّق﵀ أحقّ وأولىٰ وأقربُ ؛ وهو الّذي أشار إليه بقوله : **وَقهرُهُ: انتزاعُهُ من موادّ الكائنات ما لا يستحقّهُ مِنَ الصّور والأعراض. وتجبّرهُ: جبرُ الموادّ المقهورة بما يستحقّهُ مِن الصّور والأعراضِ**. علىٰ أنّ الكلّ مُحتملٌ .

وَمِنها القيّوميّة. والقيّومّ هو المبالغةُ من القائم بالأمر . يُقالُ : فلانٌ قيّمٌ بهذا الأمر وقيّامٌ وقيّومٌ.ومعنى القيّوم في وصفه ـ تعالىٰ ـ أنّه المدبّر المتولّي لجميع الأُمور . وذلك بقيام غيره به وعدم قيامه بغيره . ولذلك قال﵀ : **وَقيّوميّتُهُ قيامُه بذاته وقيام غيره به.**[1]

۱. بلغت القراءةُ عليه، ختم اللهُ له ولنا بالخير والحسنىٰ . وأنا عبده محمّد، رحمة الله عليهما.

خاتمةٌ

في تقسيم صفاته

اعلم أنّ الصّفة معنىً لا يكونُ له وجودٌ في نفسه مستقلّاً. وإنّما يُتصوّرُ لغيره اعتباريّاً كان أو مُحقّقاً موجوداً بالذّات أو بالعرض، على ما أشار إليه فيما مضىٰ. فاعتُبر في مفهوم الصّفة إضافةٌ إلىٰ شيء. وللإشارة إلىٰ اعتبار تلك الإضافةَ وصَفَ صفة الشيء، فقال:

صفةُ الشّيء أمرٌ يُعقَلُ لِشيء، أيّ شيء كانَ. ولا يمكنُ أن يُعقلَ إلّا معه، أي: شيء، مثلاً، التّحرّكُ لا يكون إلّا لذات. ولا يمكنُ أن يُعقل التّحرّكُ وَيُتصوّرُ إلّا مع مُلاحظة ذاتٍ مّا؛ **كما أنّ العَرَضَ أمرٌ يُوجَدُ في مَوضُوع، وَلا يُمكِنُ أن يُوجَدَ إلّا فيهِ.** أي في موضوع مّا. ثمّ الصّفةُ بهذا المعنىٰ إمّا متّحدةٌ مع موصوفها، كما أشرنا إليه فيما مضىٰ، وإمّا مُنتزعةٌ منه مُعتبرةٌ له، وإمّا مُحقّقةٌ حالّة فيه. وهذا ممّا تعالىٰ عنه الباري، وما يشملُ الأوّلين.

وَهُوَ، صفته، **ثلاثةُ أقسام، كلُّ واحد منها يَعقِلهُ العَقلُ عندَ مُقايسةِ غيره ـ تعالىٰ ـ بهِ.** أو غير ذلك الواحد من الصّفة. وذلك الغيرُ إمّا غيرُ مباين له ـ بأن يكونَ نفسَ ذاته أو صفة أُخرىٰ من صفاته ـ أو مباينٌ له. وحينَ المقايسة إمّا بالإيجاب أو السّلب، فيُسمّىٰ صفتُهُ على الأوّل حقيقيّةً وعلى الثّاني إضافيّةً وعلى الثّالث سلبيّةً. وربما يُطلقُ الصّفةُ الحقيقيّةُ في غيره علىٰ ما يكونُ مُحقّقاً موجوداً حالّاً في موصوفه.

وأمّا صِفَتُهُ الحَقيقيّةُ، فلا تكونُ بهذا المعنىٰ، بل بالمعنى الّذي أشرنا إليه آنِفاً، **فَهِيَ كالحَياة، فَإنّها يَعقِلُها العَقلُ عند اعتبار صفة القُدرة والعلم، وليسَ بالإضافةِ إلىٰ شيء يكونُ بازائِه، فَحَدّهُ يكونُ بمقايسة العلم والقدرة. والاضافيّةُ، ككونِه خالقاً وربّاً، فإنّهُما يُعقَلانِ بِالإضافةِ إلىٰ مخلوق ومربوب يكون بإزائهما.**

والسّلبيّةُ ، ككونهِ ليسَ جوهراً ولا عرضاً ، فَإنّهُما يُعقَلان عندَ مُقايستهِ إلىٰ الجوهر وَالعرض.

قال العلّامةُ المحقّقُ الطوسيُّ : «لا يلزَمُ من أن يُعقَلَ أمرٌ لشيء أن يكونَ ذلك الأمرُ موجوداً في نفس الأمر . يَدُلُّ عليه قولهُم في رسم المُضاف : إنّه الأمرُ الّذي يُعقَلُ بالقياس إلىٰ غيره» .[1]

والأقسام الثّلاثة المذكورة كلّها ثابتةٌ في العقل موقوفة علىٰ وجود الغير وعلىٰ المقايسة بينه وبينَ غيره . وَلا يلزمُ من الاتّصاف (۱۰۵) بِالأنواع الثّلاثةِ تركّبٌ ولا كثرةٌ . وإذا نقص ما عداه عنه لم تثبت صِفَةٌ ، لاحقيقيّةٌ ، ولا إضافيّةٌ ، ولا سلبيّةٌ . وذلك النّقصُ هو التّوحيدُ ، وَما يكونُ في نفس الأمر مِن غير تعقّل النّقص هُوَ الوَحدَةُ .

اعلم أنّ هذين اللّفظين ربما يُضافان إلىٰ الرّبّ وقد يُضافان إلىٰ العَبد . وكثيراً مّا يُطلقان مُطلقاً . فعلى الأوّل : ما مرّ ، وعلى الثّاني ، التّوحيدُ : هو التّجريدُ عن التّعلّق ، والوحدةُ : البقاءُ بالتّحقّق ، وعلى الثّالث ، التّوحيدُ : ردُّ الكثرة إلىٰ الوحدة بسلب الصّفات والاعتبارات والوحدة في الذّات ، بل بقاء الذّات بالذّات ، بل الذّات . وربما يُقالُ : إنّها جنّةُ الذّات .

وإذا بلغ الكلامُ إلىٰ الله فأمسِكوا . فلهذا أمسكﷺ عند هذا ، وبه تمّ كلامُه ـ رضي اللهُ عنه وأرضاه وجعل الجنّةَ مُنقلبهُ ومأواهُ .

وإذقد أتينا علىٰ شرح الرّسالة إلىٰ الخاتمة ، فلنُنجز ما وعدناه في الفاتحة ، من تقرير أُصول من الأُصول بتحرير ثمانية من الفصول،[2] فنقولُ :

---

۱. الطوسي ، شرح مسألة المعلم ، ص ۴۷.

۲. تمّ شرح الرّسالة بتمامها ، رضي الله عن الماتن والشّارح وعن العبد ولدهما ، صدر منصور صدر.

<فصول ثمانية في ذيل فصول كشف الحقائق المحمّديّة>

الفصل الأوّل، وهو الثّالثَ عَشَرَ من الرّسالة

<الفاعلية والتأثير للمبدأ الأوّل>

إنّه ، ذهب إلىٰ أنّ الفاعليّة والتّأثير مقصورةٌ محصورةٌ على المبدأ الأوّل المنزّه عن سماتِ الضّعف والنّقص وجهاتِ القُوّة والإمكان ، فلا مؤثّرَ في الوجود إلّا الله سُبحانَهُ . وليس لشيء من الممكنات تأثيرٌ في شيء أصلاً ، بل المؤثّرُ في كلها هو الواجبُ تعالىٰ . إلّا أنّ تأثيرُه في كلّ بوجهٍ . فيؤثّرُ في بعضٍ بلا واسطةٍ ، وفي بعضٍ بتوسُّطِ بعضٍ ، توسّطاً يُشبِهُ توسّط المُعِدّات والرّوابط والوسائط والشّرائط . فكلُّ ما يُعَدُّ علّةً وفاعلاً نظراً إلىٰ الظاهر إنّما هو في الحقيقة رابطةٌ لتأثيره وإيجاده تعالىٰ .

ولا يخفىٰ أنّ هذا الّذي حقّقه أحقُّ وأولىٰ وبالإقبال والقبول أليقُ وأحرىٰ من كلِّ ما بلغ إلينا من آراء المتأخّرين والقدماء من المتكلّمين والحكماء ؛

وما اشتهر من مذاهب المعتزلةوالأشاعرة وسائر العلماء والفضلاءلا يخلو كُلٌّ منها عن أشياء فصّلت في المواضع اللّائقة بها المُناسبة لها . ولا يذهبُ عليك أنّ تحقيقه هذا لا يستلزم الجبر أصلاً ، ولا يوجبُ الإيجاب والبغي ونفي الاختيار للعباد قطعاً.[1]

الفصل الثّاني، وهو الرابعَ عَشَرَ من الرّسالة

<صدور الحادث عن القديم>

إنّ الله ـ تعالىٰ ـ فاعلٌ بالإرادة ، ولا استحالةَ في إيجاده ، أوّلاً ، أُموراً كثيرةً دفعةً ، إلّا أنّه اختار الإصدارَ علىٰ وجه لائق بحكمته الكاملة ، فأبدَعَ أوّلاً جَوهراً بسيطاً ، ثمّ أتبَعَها بما شاء علىٰ ما شاء . وضربٌ من الاعتبار والاستبصار يدلُّ علىٰ أنّ الأجرام الفلكيّة بحركاتها الدورية ربّما تكونُ علاقةً ورابطةً لشيء من الحوادث العنصريّة .

---

١. بلغت الاستفادةُ منه ـ خلّد اللهُ ظِلال إفضاله في ٢٩ ذى قعدة الحرام. لسنة ستّ وأربعين وتسع مائة...

ثمّ إنّ الله ـ تعالىٰ ـ قديمٌ وفاقاً ، وسلسلةُ الحوادث مُنتهيةٌ إليه اتّفاقاً . وفي كيفيّة صدور الحادث عن القديم إشكالٌ علىٰ رأي الحكماء . والأُستاذ ﷺ لا يرضىٰ ـ علىٰ ما مضىٰ ـ بالجواب المشهور ، عن هذا . ولهذا قال في حاشية التجريد ما معناه :

صدورُ الحادث عن القديم ، بناءً علىٰ مذهب الحكماء ، ليس ما هو المشهور ، من أنّها مستندةٌ كُلٌّ منها إلىٰ آخر لا إلىٰ أوّل ؛ فإنّ ذلك مستلزمٌ للتّسلسُل ، وقد مرَّ أنّه باطلٌ . والدليلُ المذكورُ في أوّل الكتاب يدلُّ على استحالته . بل طريقُ ذلك بناءً علىٰ أصولهم ـ أن يصدرَ عن القديم حركةٌ توسّطيّةٌ قارّةٌ باقيةٌ في المسافة كلّها . وهي من حيثُ إنّها في شطر من الزمان ، يصيرُ مُعِدّةً لحدوث حادث ، ومن حيث أنّها في شطر آخَر لحدوث حادث آخَر .

فإن قُلتَ : جميعُ ما يتوقّفُ عليه الحادثُ إن كان قديماً لزم قِدمُ الحادث ، وإن كان حادثاً ننقلُ الكلامَ إلىٰ ما يتوقّفُ عليه هٰذا الحادثُ ، ويتسلسلُ ؛ وقد اعترفتم ببطلان هذا التّسلسل وعدم صحّة ذلك الصّدور .

قُلتُ : وقد عرفتَ أنّ الحَرَكة الواقعةَ في زمان مخصوص مُعِدٌّ للحادث . فإذا انتفىٰ هذه الحركةُ بانتفاء الزّمان المذكور يتمُّ جهاتُ تأثير المؤثّر القديم في الحادث فيحدثُ منه ؛ وإذا كان كذلك كان مَناطُ صدور الحادث تصرّمَ الزمان وانتفاءه ولا يتوقّفُ تصرُّمهُ وانتفاؤهُ علىٰ حدوث حادث آخَر ، فإنّه يستدعي التّصرّمَ لذاته ، بل هو أمرٌ وهميٌّ منصرمٌ بالذّات ، نسبتهُ تتبدّلُ بسببِ الحركة الباقية إلىٰ أجزاء المَسافة ، وتبدّلُ تلك النّسب وتصرّمُها معه لحدوث الحوادث ، فظهر أنّ التّصرّمَ لا يستدعي حدوثَ أمر .

سلّمنا أنّ التّصرُّمَ والانقضاء يستلزمُ لحدوث أمر ، لكن من الجائز أن يكونَ ذلك الأمرُ انتفاء الحركة الحاصلة في ذلك الزّمان ، بل انتفاء (۱۰۶) نسبته إلىٰ أجزاء المسافة السّابقة وتعليلُ ذلك الانتفاء بعدم إرادة المتحرّك تلك الحركة ، ويكونُ عدمُ الإرادة المذكورة بواسطة وصول المتحرّك إلىٰ نهاية فساد الحركة المذكورة ، فيكونُ وصولهُ إليها بواسطة الحركة الأزليّة ، فلا يلزمُ التّسلسلُ ؛ علىٰ أنّه لا يلزمُ من كون

التأثير في زمان أن يكونَ ذلك الزّمانُ شرطاً للتأثير وعلّةً للأثر ،كما أنّ التّأثير في الآن لا يستلزمُ كونَ الآن شرطاً وعلّةً .

وأمّا سببُ الحركة الأزليّة لو تحقّقت ـ على ما هو زعمُ الحكماء ـ فقد أشار إليه بكلام بعد ذلك ، مع بيان سبب سائر الحركات وكيفيّة صدورها عن الثابتات . حيث قال في موضع :

«الحركةُ التّوسّطيّةُ الموجودةُ في الخارج أمرٌ واحدٌ [قارّ] شخصيّ باق بعينها من المبدأ إلى المنتهى يختلفُ نسبتُها إلى المسافة وأجزائها مادام حاصلاً . ولا يجوزُ أن يصدرَ عن الأمر الثّابت وحده أمرٌ مختلفُ النّسبة . وهذا الأمرُ في الحركة الإراديّة يُخَيِّلُ أجزاء المسافة ويُصَوِّرُها شيئاً فشيئاً في زمان الحركة مع الشوق والإجماع التّابعين له .

وكما أنّ كُلَّ جزء من أجزاء المسافة ليس أمراً على حِدةٍ ، بل مجموعُ تلك الأجزاء مسافة واحدة ،كذلك ليس تخيّلُ كُلِّ جزء من أجزاء المسافة أمراً آخَرَ على حِدَةٍ حتّى يلزمَ أن يكونَ هُناك تخيّلاتٌ غيرُ متناهية ، بل تخبلُ أجزائها أمراً واحداً منطبقٌ على زمان الحركة بحيث يقعُ في كُلِّ جزء من أجزاء الزّمان المذكور شطرٌ من هذا التخييل .

وكذا الشوقُ إلى قطع كلّ جزء ليس أمراً آخَرَ على حِدَةٍ . حتّى يلزمَ أشواقٌ غيرُ مُتناهية ، بل شوقٌ واحِدٌ مُنطبقٌ على زمان الحركة ، وهذا حكمُ الإجماع . فالحركةُ مُستندةٌ إلى الإرادة المُستندة إلى التصوُّر ، وكُلُّ جزء فرضيّ من الحركة تابعٌ لجزء فرضيّ من الإرادة الواقعة في زمانه.

وقس عليه سائر ما ذكروا في الحركة القسريّة ، وهو الميلُ القريبُ المنطبقُ على زمان الحركة المائل إلى الضّعف ؛ وفي الحركة الطبيعيّة الميلُ الطبيعيُّ المائل إلى الشّدّة والقُوّة .

فإن قُلتَ : ننقلُ الكلامَ إلى الميل في الصُّورتين ونقولُ : إن كان وقوعُه بأمر ثابت

لزم وقوعُ غير الثّابت بالثّابت ، وإن كان بأمر غير ثابت ننقلُ الكلام إليه، ويتسلسلُ .

قُلتُ : نختارُ وقوعَهُ بغير ثابت هو الطبيعةُ من حيثُ أنّها واقعةٌ في الزّمان ، ولزومُ التّسلسل ممنوعٌ ؛ فإنّ أثرَ الطبيعة قسمان ، أحدهُما الصّادرُ عنه دفعةً ، وثانيهما الصّادرُ عنه في زمان بحيثُ يكونُ في كُلِّ جزءٍ من الزّمان شطرٌ منه . فيزدادُ هذا الأمرُ بحسب امتداد الزّمان . فعليّة الطبيعة من حيثُ انتسابها إلىٰ أمر غير ثابت هو الزّمان . ولو نُقِلَ الكلامُ إلىٰ الزّمان نختارُ أنَّ مُوجِبَهُ حَركةٌ إراديّةٌ بأن يكونَ هُناك من يتصوَّرُ في زمان مخصوص مَسافةً معيّنةً تصوُّراً مُنطبقاً عليهما ؛ ونُريدُ أن نقطعَ تلك المسافةَ في هذا الزّمان إرادة منطبقة عليهما . فمقتضى الحركة المذكورة الإرادةُ والتّصوّرُ المنطبقان على الزّمان الّذي هو معلولُ الحركة المذكورة ؛ ولا يلزمُ الدّورُ ، لأنّ نسبة الزّمان إلىٰ الأمور الواقعة فيه بالظرفيّة ، لا بالعليّة» . هذا تمامُ ما أفاده في هذا المقام الّذي زلَّ فيه أقدامُ الأعلام .

ولا يخفىٰ أنّ هذا علىٰ رأي الحكماء وبناء الكلام علىٰ مذهب هؤلاء . وأمّا علىٰ رأي المتكلّمينَ الذّاهبينَ إلىٰ استناد الحوادث إلىٰ إرادته علىٰ ما اختارهﷺ . فلا إشكال في كيفيّة صدور الحادث عن القديم أصلاً . ومذهبُهﷺ في هذا أنّ العالم بجميع أجزائه حادثٌ طُرّاً ، إلّا أنّه مُخالِفٌ لسائر المتكلّمين في شيء مّا ، هو أنّ مُجرّدَ الإرادة عنده غيرُ صالح للتّرجيح خلافاً .

والحاصلُ أنّهُمْ يستشكلون فيقولون : إنّ في حدوث العالم في هذا الوقت دونَ غيره وعلىٰ هذا الوجه دونَ غيره يلزمُ التّرجيحُ بلا مرجّح ؛ ثمّ يُجيبون عن هذا بأنّ الإرادة مُرجّحةٌ صالحةٌ للتّرجيح .

والأُستادُﷺ كان يمنعُ هذا ولا يسلّمُه ويختارُ في الجواب منعَ اللّزوم مُسنِداً بجواز تحقّق مُرجّح ، ومن المرجّحات المحتملة حسنُ النّظام وجودةُ الانتظام ، إلىٰ غير ذلك ممّا لا يحيط به أوهامُ الأنام .[1]

---

۱. بلغت الاستفادةُ عنه، خلّد اللهُ ظِلال إفضاله إلى يوم [القيام] وأنا عبده صدر، في غرّة ذى...، سنة ۹۴۶...

الفصلُ الثّالثُ، وهو الخامسَ عشرَ من الفصول

<تركّب الجسم من الهيولىٰ والصورة>

قال في بعض الحواشي : معرفة كيفيّة تركّب الجسم من الهيولىٰ والصّورة تقتضي تمهيدَ مقدّمة ، هي : أنّ التّركيبَ قسمان . أحدهُما أن ينضمّ شيء إلىٰ شيء آخر ويكون لكلّ منهما ذاتٌ علىٰ حِدة في المركّب منهما حتّىٰ يكونَ في المركّب كثرةٌ بالفعل ، كتركيب البيت من اللّبنات (١٠٧) والبُخار من الأجزاء المائيّة والهوائيّة . والثاني أن يصير شيءٌ عينَ شيء آخر ومتّحداً معه ويكونَ كلامهُما في المركّب ذاتاً واحدةً ، فيكونُ هناك أمرٌ واحدٌ ، وهو عينُ كلّ واحد منهما وعينُ المركّب أيضاً ، كصيرورة زيد كاتباً ، وهما ذات واحدة في الخارج .

وينقسمُ هذا القسمُ بالتّركيب الاتّحاديّ . وأجزاءُ هذا القسم صادقة علىٰ المركّبِ منهما ، لاتّحادهما معه في نفس الأمر وإن كان الصّدقُ لا باعتبار الجزئيّة ؛ بخلاف القسم الأوّل، إذ يمتنعُ صدقُ أجزائه عليه لعدم اتّحادهما في نفس الأمر ، وصحّةُ الحمل تستدعي اتّحاد الطرفين فيها ، كما مرّ .

فإن قُلتَ : لمّا كان الجُزءان في القسم الثّاني واحداً في نفس الأمر ، فكيف يُتصوّرُ التّركيبُ بينهما؟ قُلتُ : اعتبارُ التّركيب فيه من حيثُ إنّ العقل يقسمُ ذلك الواحدَ إلىٰ قسمين ، نظراً إلىٰ أنّ أحدَ الجزئين قد يكونُ موجوداً ولا يكونُ عينَ الآخر ثمّ صار عينَهُ ، أو نظراً إلىٰ أمر آخر ، كأن يكونا معاً أمراً واحداً ، ثمّ ينعدمُ هذا الآخرُ من حيثُ إنّه عينُ أحدهما ويبقىٰ من حيثُ إنّه عينُ الآخر ، كالجسم والنّامي ، فإنّهما معاً أمر واحد هو الشّجرُ مثلاً . فإذا قُطِعَ الشّجرُ انعدم من حيثُ إنّه غيرُ النّامي ويبقىٰ من حيثُ إنّه عينُ الجسم . فالأجزاء في هذا القسم تحليليّة عقليّة إلّا أنّها ذواتٌ متعدّدةٌ مع قطع النّظر عن تقسيم العقل . وإذا عرفتَ هذا ، فاعلم أنّ تركّبَ الجسم من الهيولىٰ والصّورة من القسم الثّاني ، أعني الاتّحاديّ ، وإلّا لما صدق أحدُهُما على الآخر بأيّ اعتبار أُخِذَ . ثمّ أوضح ذلك بوجوه أُخَرَ .

فإن قلتَ : اعتبارُ مثل هذا التّركيب مايزٌ في الأُمور المجرّدة ، وذلك مستلزمٌ

لكون المجرّد مادّياً ، ولا شيء من المجرّد بمادّيّ . قلتُ : للمادّة معنيان ، أحدُهُما ما أشرنا إليه، وهو الّذي يكونُ به الشيء بالقوّة . ومِثلُ هذا يصحُّ أن يكونَ مجرّداً من القدر والوضع وأن لا يكونَ . والمادّةُ بهذا المعنىٰ تُطلقُ على المجرّدات اتّفاقاً . ومن ثمّ حكم بأنّ كلّ حادث له مادّة تحلُّ فيه ؛ وبعضُ الحوادث أعراض قائمة بالمجرّدات عندهم ، كالعلم بالكلّيّات وكثير من الأخلاق والملكات . وثانيهما أخصّ من الأوّل، وهو الأمرُ الجسمانيّ المقترنُ بالقدر والشّكل والوضع الّذي يكونُ به الشيءُ بالقوّة . ولكونِ الانقلابات في الجسمانيّات أكثرَ وأظهرَ كان إطلاقُ المادّة علىٰ هذا المعنى أشهَرَ . فالمادّةُ بهذا المعنى لا يكون مجرّداً .

ولمّا كان المادّيُّ أخصَّ عرفاً بما يكونُ من هذا القسم : فإن أُريدَ بالمادّة المعنى الثّاني فالملازمة ممنوعة ، وإن أُريدَ به المعنى الأوّل فبطلانُ اللّازم غيرُ ممنوع ، علىٰ أنّ مجرّدَ جريان مثل هذا التّركيب في المجرّدات لا يستلزمُ كونَ بعضها مادّةً بأيّ وجه اعتبر . وإنّما يكونُ كذلك لو كان التّركيبُ فيه بوجه يكون أحدُ الجزئين مقوّماً للآخر والآخرُ منهما محتاجاً إليه، كما هو شأنُ المادّة والصّورة . ومجرّدُ تحقّق التّركيب لا يستلزم ذلك،مع أنّ تحقّقَ التّركيب بهذا الوجه أيضاً في المجرّدات غيرُ مستنكر.

ومَن تذكّر ما أورده الإمام [الرازيّ] على المشهور في حصر الجواهر ، مِن تجويز كون مجرّدٍ صورةً لمجرّد آخر ، لأبطل قولهم : المركّبُ من المادّة والصّورة جسمٌ .

وما أجابوا به عن هذا ـ من أنّ الكلامَ فيما هو المعلومُ بيننا ، وتحقّقُ مركّبٍ يكونُ أحدُ جزئيه صورةً والآخرُ مادّةً غيرَ محتاجة إليها ـ غيرُ متيقّن . ولو تيقّن لم يكن تعريفُ الجسم بمجرّد ما مرّ تماماً ـ ممّا يُفيدُ زيادةَ استبصار لما حرّرناه ، وأنّ مثلَ هذا الإيراد واردٌ على الرّأي المشهور أيضاً . والجوابُ : الجوابُ .

وبالجملة ، اختصّ المادّة عرفاً بما يكونُ جسمانيّاً ذاتاً ، وكثيراً ما يُطلقُ مساوقاً للهيولىٰ . هذا ، ولقد صرّح بعضُ الأماثل أنّ للمجرّدات أيضاً مادّةً . وقال الجنديُّ في شرح الفصوص : «التّحقيقُ الأتمُّ يقتضي أن تكونَ للمجرّدات أيضاً مادّةٌ».[1]

---

۱. بلغت القراءة علىٰ حضرت أبي ، سلامُ الله عليه وخلّد اللهُ [إفضاله] وأنا عبده محمّد، رحمهما الله. في الثالث من شهر محرّم الحرام سنة سبع وأربعين وتسع مائة.

الفصل الرّابعُ، وهو السّادسَ عشرَ

<الأفلاك والعناصر والمواليد>

ذهبﷺ إلىٰ أنّ الأفلاكَ تسعةٌ ، لكلّ منها هيولىٰ وصورة واحدة متعيّنة صادرة عن المبدأ المؤثّر بالاختيار علىٰ ما اقتضاه حكمتُه ؛ واحدٌ منها ـ وهو الفلكُ الأعلىٰ ـ يُحدّدُ الجهاتِ غالباً ، وثانيها ـ وهو الثّامنُ ـ فلكُ الثوابت ، والسّبعةُ الباقيةُ للسّيّارات السّبعة ، بالتّرتيب المشهور ، كلّ منها مشتملٌ علىٰ أفلاك أُخَرَ جزئيّة ، وهي أجزاؤه وأبعاضه وآلاته وأعضاؤه ، واختلافها (١٠٨) وتفنّنُها لتفنين آثار الصّورة الواحدة المتعلّقة بكلّي هي أجزاؤه ، وهو الفلكُ الكلّيُّ . وبالجملة ، الأفلاكُ الكلّيّة تسعة مختصّة كلّ منها بهيولىٰ وصورة .

ثمّ قرّر أنّ العناصر الأربعة صادرة من المبدأ ، وهي كائنة فاسدة مختلفة مختلطة ممتزجة حسبَ ما يقتضيه إرادتهُ وعنايتهُ ـ تعالىٰ ـ بإعداد الأشكال السّماويّة والأوضاع الفلكيّة . فالإعدادُ منها والاستعدادُ من الهيولىٰ ، والفعلُ والتأثيرُ والفيضُ والإيجادُ من مبدأ المبادي كلّها .

ثمّ من اختلاط العناصر يحصل المركّباتُ النّاقصة والتّامّة الّتي هي المواليد الثّلاثة ، المعدنُ والنّباتُ والحيوانُ ، والأجسامُ العنصريّةُ غيرُ حاصلة بالفعل في المركّبات الّتي لها صورُ البسائط ، باقيةٌ فيها غيرُ عاملة في موادّها ، وإنّما العاملُ في الموادّ هو صورةُ المركّب . والتّركيبُ بين صور المواليد وموادّها ـ كما مرّ ـ اتّحاديٌّ . والإنسانُ أكملُ المواليد ، ويجوزُ حدوثهُ بكلّ من التّولّد والتّوالد ، وكيفيّةُ الأوّل غيرُ محقّقة،وفي الثّاني ينقلب الغذاءُ أخلاطاً والأخلاطُ نطفةً،وهي علقةً، وهي مضغةً، وهكذا ينقلبُ شيئاً فشيئاً إلىٰ أن يصير إنساناً . ووافق في عدد القوىٰ سائرَ الحكماء .

الفصلُ الخامسُ، وهو السّابعَ عشرَ منها[1]

<النّفس الانسانيّة>

كان رأيُه﵀ أنّ النّفسَ الإنسانيّة مجرّدة حادثة بحدوثِ البدن ، يصدرُ عنها أفعالٌ مختلفةٌ بقوى متعدّدة متنوّعة ، وهي باقيةٌ بعدَ البدن غيرُ فاسدة بفساده ، عائدةٌ إليه حسبَ مشيّة الله تعالىٰ، تحقيقاً للحشر الجسمانيّ ، وكان يُنكِرُ التّناسخَ ويُقرّرُ الحشرَ الجسمانيّ علىٰ ما ورد به الشّريعةُ الحقّةُ ، ويمنع لزومَهُ للتناسخ .

وبالجملة ،كان في تجرّد النّفس موافقاً لجمهور الحكماء ، إلّا أنّه عند غيبتي عن خدمته،في الزّمن الّذي كنتُ في بلاد آذربايجان،كتب في حواشيه على التّجريد كلاماً فهم منه بعضُ الناس أنّه ينكرُ التجرّدَ والبقاء ، وكثيراً مما قرّرناه آنِفاً . فعلينا لدفع تلك الأوهام نقلُ ما له من الكلام في هذا المقام ثمّ تحصيلهُ ونقدهُ بما يُحقّق المرام . فنقولُ : إنّه قد ألحق بما قرّرهُ من تحقيق الهيولىٰ وقد نقلنا طرفاً منه فيما مضىٰ . فقال :

«فإن قلتَ : التركّبُ الاتّحاديّ الّذي ذكرتُم في الإنسان غيرُ معقول ، لأنّ نفسَهُ الّتي هي صورتُه جوهرٌ مجرّدٌ عن المادّة وبدنُه جسمٌ ، والتّركيبُ الاتحاديُّ بينهما يستلزمُ تجرّدَ الجسم وتجّسم المجرّد .

قلتُ : لا نُسلّمُ أنّ التركيبَ الاتحاديّ بينهما يستلزم ذلك ، لما عرفتَ أنّ الصّورة والمادّة ليسا أمرين مختلفين في الخارج حتّىٰ يكونَ هناك مجرّدٌ ومادّيٌّ بالفعل ، ويلزمَ من صيرورتها واحداً أحَدُ الأمرين المذكورين ؛ فإنّ الإنسانَ أمرٌ واحدٌ انقلب النّطفةُ إليه بالوسائط الّتي ذكرناها ، وهو واحد طبيعيّ ليس له في الخارج جزء أصلاً ، لا مجرّد ولا مادّيّ ،كسائر مراتب الانتقالات ، والعقلُ يقسمهُ بحسب آثاره إلىٰ جوهر قابل للأبعاد نامي حسّاس مُدرك للكلّيات . ولا خفاء في أن تلبّسهُ ببعض هذه الآثار ،كقبول الأبعاد ، والنّموُّ ، مستلزمٌ لأن يكون له مقدار ووضع وحيّز ، وتلبّسُهُ بإدراك الكليّات لا يستلزمُ تلبّسه بشيء من هذه الأُمور

---

١. بلغت الاستفادة منه بمحضر الأصحاب ثانيةً، خلّد الله ظلال جلاله... لنيل الحق، وله الحمدُ والمنّةُ.

الثّلاثة . فهو مدركُ الكليّات من حيثُ إنّه مجرّدٌ عن هذه الثلاثة . وهذا هو المجرّدُ عندهم ، فإنّ المجرّد هو العريانُ . وأرادوا به العاريَ عن هذه الثّلاثة .

ثمّ لمّا جاز أن ينقلبَ الحيوانُ إلىٰ أمر آخر يكونُ فيه بعضُ صفاتِ الحيوان دونَ بعض آخر منها ،كإن مات الفرسُ مثلاً ، فإنّه يبقىٰ فيه المقدار والشّكل واللّون دونَ النموّ والإحساس .

فإذا انقلب الإنسانُ إلىٰ أمر لا يبقىٰ فيه المقدارُ والوضعُ والتّحيّزُ ، ويبقىٰ فيه إدراكُ الكلّيّات فقد انقلب إلىٰ مجرّد ، ويخرجُ المجرّدُ الّذي كان فيه بالقوّة إلىٰ الفعل ، ولا دليلَ على امتناع ذلك . فمنشأ السّؤال أخذُ ما بالقوّة مكانَ ما بالفعل .

فإذاً يكونُ النّفسُ المجرّدةُ الّتي هي صورةُ الإنسان جزءاً تحليليّاً ،كما يكونُ شأنُ سائر الصّور ، لا جزءاً تركيبيّاً . ولو كان جزءاً تركيبيّاً لزم منه أُمورٌ :

منها أنّا نفهمُ من لفظة «أنا» وما يرادفهُ معنىً يصدقُ عليه أنّه مدركٌ للكليّات وأنّه جالسٌ مثلاً . فإذا كان هذا المعنىٰ هو البدنَ لا يصدقُ عليه مدركُ الكلّيّات ، إذ البدنُ مادّيّ ومدركُ الكلّيّات مجرّدٌ . وإذا كان هو النّفس (١٠٩) أو مجموعَهُما لا يصدقُ عليه الجالسُ ، إذ يمتنعُ الجلوسُ علىٰ مجرّد وعلىٰ مجموع مجرّد ومادّيّ .

ومِنها : أنّ القومَ عرّفوا الإنسانَ بالحيوان النّاطق ، وعرّفوا النّاطقَ بمُدرِكِ الكلّيّات . وهذا التّعريفُ إنّما يصدقُ على النّفس المجرّد وحدها ، ولا يصدقُ علىٰ مجموع النّفس والبدن ، لأنّه ليس قابلاً للأبعاد ، فلا يكونُ جسماً ، ولا على البدن وحده ، لأنّه ليس مُدرِكاً للكلّيّات .

ومِنها : أنّ التّركيبَ الحقيقيّ من المجرّد والمادّيّ بحيثُ يكونُ مجموعُهُما أمراً واحداً بالحقيقة غيرُ معقول . ومن ثَمّ قال العلّامةُ الجرجانيّ فيماكتبه علىٰ شرح حكمة العين : «أمّا أنّ الإنسانَ ماهيّة مركّبة من جزئين ، أحدهُما البدنُ المادّيّ والثاني النفسُ المجرّدُ ؛ فليس كذلك ، لأنّ كلاّ منهما تحت جنس آخر ، إذ النفسُ تحت الجوهر المجرّد والبدن تحت المقارن ، فلا تركّبَ بينهُما أصلاً» .

ثمّ، بعدَ ما نقل هذا ، قال﵀ : «المعنى المشار إليه بلفظ «أنا» والمعرّفُ بالحيوان النّاطق هو هذا الأمرُ الواحدُ الطبيعيّ . وهو وإن كان متكمّماً متحيّزاً ذا وضع ، لكن إدراكهُ للكليّات ليس من حيثُ إنّه كذلك . فمدركُ الكلّيّات من حيثُ إنّه مدركُ الكلّيّات مجرّدٌ عنها» . هذا تمامُ ماله من الكلام في هذا المقام . (حاشية شرح التجريد) .

وتوضيحُ الكلام وتحقيقُه يقتضي تمهيدَ مقدّمة أشرنا إليها فيما مضىٰ ، هي أنّه﵀ ، قرّر أنّه يمكنُ تبدّلُ أجزاء الصّور بالصّورة المتجدّدة مع بقاء تلك الصّورة بعينها متحصّلةً بما بقي من أجزائه . وبعدَ تمهيد تلك المقدّمة ، نقولُ : إنّ الّذي اقتضاه رأيهُ أنّ الإنسانَ له بدنٌ مركّبٌ من العناصر الأربع هو هيكلهُ المحسوسُ بأجزائه ، وقوّةٌ عاقلةٌ مجرّدة متعلقة بذلك البدن حادثة ، ومجموعُ ذلك المجرّد والبدن متّحدٌ مع الصّورة الإنسانيّة . وقد دريتَ في المقدّمة صحّةَ بقاء الصّورة بما هي صورة مع تبدّل معروضها ؛ بل عرفتَ جواز انعدام بعض أبعاض ما هو المصوّر بالصّورة ، مع بقاء الصّورة قائمةً متحدّدة متقومة بالباقي ، وهو القوّة العاقلة المجرّدة . ولنُعبّر عن هذا بعبارة أُخرىٰ فأقولُ : إنّ الصّورة المتحدّة لابدّ لها من محلّ مقوّم متّحد معه ومتحصل به ، فمحلُّ النّفس الإنسانيّة في حال الحياة مجموعُ البدن والقوّة المجرّدة ، وبعدَ فساد البدن يُجرّدُ المجرّدةُ النّاطقةُ العاقلةُ الباقيةُ .

تذكرةٌ واستبصارٌ[1]

تركيبُ المحلّ مع الحالّ كاتّصافه به منقسمٌ إلىٰ الاتّحاديّ وغيره . فعلى الثاني امتناعُ بقاء الحالّ عند تبدّل المحلّ مشهورٌ مقرّرٌ عند الجمهور . وأمّا على الأوّل فالأستاذُ﵀ يلتزمُ جوازه وإدخال أدلّة امتناعه ، والأمرُ مفوّضٌ إلىٰ نظر النّاظر وإنصافه . والحقُّ عندنا في هذا ما حققناه في مواضع أُخرىٰ . ولمّا قصدنا في مقصدنا النّقلَ دونَ العقل ما تعرّضنا للبحث المستقصىٰ . ثمّ لا يذهبُ عليك أنّ بقاء الحالّ عنده يكونُ بتبدّل المحلّ بعضه ، لا كلّهِ .

---

۱. بلغت الاستفادة منه... بمحضر الأصحاب ـ خلّد اللهُ ظلاله عليهم وعد... إلىٰ يوم المآب... وآله وصحبه خير آل و... وأنا عبده...

الفصلُ السادسُ، وهو الثّامن عشرَ منها[1]

<المعاد الجسمانيّ>

اختلف أهلُ الملّة في المعاد الجسمانيّ وكيفيّته مع اتّفاقهم علىٰ ثبوته وإنيّته. فالأكثرونَ ذهبوا إلىٰ أنّ المُعاد في المعاد والحشر إنّما هو جمع الأجزاء المتفرّقة الّتي هي حقيقةُ الشّخص وخلق الحياة فيها مرّةً أُخرىٰ. والمعروفُ عندهم من الرّوح إنّما هو جسمٌ لطيفٌ يتشابكُ في أجزاء البدن مختلطةً معه ممتزجةً به، غير متميّزة عنه امتزاجَ الدُّهن باللّبن؛ وقالوا: إنّ الله ـ تعالىٰ ـ يأمرُ بنزع الرّوح عند الموت وحفظه في حواصل طيور خضر في قناديل تحتَ العرش إن كان من مؤمن، أو فيما يليق به ممّا شاء اللهُ إن كان من كافر، ثمّ عند الحشر يعودُ إلىٰ بدنه الّذي فارق عنه.

وقومٌ من علماء الأُمّة، كالغزّالي وأمثاله، كثّرهُم اللهُ، استشكلوا جمعَ الأجزاء المتفرقة بعينها وتَجسّمَ الرّوح أيضاً، فقالوا: الرّوحُ مجرّدٌ، وهو النّفسُ المجرّدُ، والحشرُ تعلّقهُ مرّة أُخرىٰ ببدن مّا، أيّ بدن كان، سواءً كان مشتملاً علىٰ أجزاء البدن الأوّل أو شيء منها أو لا.

قال الإمام الرّازيّ: «القولُ بالحشر بمعنىٰ جمع الأجزاء يستلزمُ القولَ بإعادة المعدوم. ثمّ استشكلوا تعلّقَ النّفس المجرّدة مرّةً أُخرىٰ (١١٠) بالبدن بأنّه تناسُخٌ. والقولُ بالتّناسخ باطلٌ شرعاً وعقلاً؛ أمّا شرعاً فظاهرٌ، وأمّا عقلاً فلما ذكره الحكماءُ في بيان بطلان التّناسُخ، من أنّ النّفسَ لا تتعلّقُ بالبدن إلّا بعدَ استعداد البدن إيّاها، وعند تمام الاستعداد تتعلّقُ به من المبدأ الفيّاض نفسٌ حادثٌ، لما قرّروه من الأُصول. فلو تعلّق به نفسٌ آخَرُ لزم اجتماعُ نفسين في بدن وإنّه مُحالٌ.

ثمّ أجابُوا عن هذا الإشكال: بأنّ التّناسُخَ إنّما [هو] تعلّقُ النّفس مرّةً أُخرىٰ ببدن مّا في هذا العالم قبل قيام القيامة؛ وأمّا عند القيامة فغيرُ ممنوع، بل لا يُسمّىٰ

---

١. بلغتُ القراءةُ عليه بداره... خلّد اللهُ تعالىٰ ظلاله. وهذا الدرّسُ درسٌ جليل، له ذيل طويل وبحث جزيل و... كان في المرأى...

ذلك تناسُخاً ، وإنّما سُمّي حشراً أو معاداً ، وهو ثابتٌ حقٌّ».

ثمّ قال : «إنّ دليل الحكماء مقدوحٌ بوجهين ، الأوّلُ : أنّ تعلّقَ النّفس بالبدن وكذا حدوثَها إنّما هو باختيار من الفاعل المختار ، فله أن لا يُريدَ عند المحشر إحداثَ النّفوس لاستعداد الأبدان ، فلا يلزم المحذورُ المذكورُ . الثّاني : إنّه من الجائز أن يكونَ حدوثُ النّفس بعد تمام استعداد البدن مشروطاً بعدمها ، حتّىٰ لو تمّ استعدادُ البدن ولم يكن معه نفسٌ حدثت نفسٌ ، فتعلّقت به ، وإن كانت تعلّقت به النّفسُ الموجودةُ . هذا حاصلُ تمام كلامهم» .

والسيّدُ الأستادُ ﷺ كان يقولُ : «إنّ الحشرَ الّذي دلّ عليه الشّرعُ إنّما هو بجميع الأجزاء وإعادتها بتأليفها ونظمها ، والنّصوصُ ظاهرةٌ في هذا» . وكان مُعتَقِداً له مُنكِراً لخلافه ، مانعاً لاستلزام ما أشار إليه الإمامُ ، مُجَوِّزاً لكونِ الرّوح مُجرّداً ؛ مُجيباً عن الاستشكال بدليل الحكماء : باختيار القول بالفاعل المختار ، كما مرّ في الوجه الأوّل ؛ وعن لزوم التّناسُخ بأنّ التّناسُخ إنّما هو تعلّقُ نفس شخص ببدن بوجه يصير شخصاً آخر ، وتعلّقُها بالأجساد بوجه يحصل منه الشّخصُ الأوّل بعينه هو الحشرُ .

وكان يقولُ : جوابهُم المذكورُ من هذا ضعيف سخيف جدّاً . والإحياءُ في هذا العالم قبل القيامة منقولٌ معدودٌ من المعجزات ، علىٰ ما يروىٰ عن عيسىٰ ﷺ ، في قصّة سام . وبالجملة ، حقّق أنّ بدن الإنسان يبلىٰ ويتفرّقُ ، ونفسُه الّتي هي صورتُه وحقيقتُه تبقىٰ مفارقةً عن المادّة الّتي فارقها لملابسته بمادّة أُخرىٰ ، قدّرها اللهُ ـ تعالىٰ ـ ينالُ بها ماكسبهُ أو اكتسبهُ ، حسبَ ما قرّرتُه الحكمةُ وحققتهُ الشّريعةُ الحقّةُ .

وكانَ يقولُ : إنّ التجرّدَ مجرّدُ احتمال عقليّ . والحقُّ هو المعادُ الجسمانيّ ، على ما حقّقتهُ الشّريعةُ الحقّةُ إلّا أنّ اللذّات والآلام العقليّة مُحقّقة ، والنّفسُ في النّشأة الثانية معذّبة أو منعّمة بها . فحاصلُ مذهبه في هذا هو الجمع بين مقتضيات ملل الأنبياء ونحل الحكماء . ولهذا مزيدُ بسط أوردتهُ في رسالة أُخرىٰ مُلحقة بهذا .

حكايةٌ مناسبةٌ لهذه المقالة[١]

توجّهتُ صبيحةَ يوم إلىٰ خدمته ، علىٰ ما هو دأبي في الحضور إلىٰ حضرته ، فوجدتُه متأمّلاً متفكّراً ، فقال﵀ : «العقدُ الجازمُ الثّابتُ بالمعاد الجسمانيّ علىٰ ما هو ظاهرُ النّصوص حاصلٌ لي ، ونيلُ اللذّات العقليّة علىٰ ما قاله الحكماء غيرُ مستنكر ، بل هو مُستحسنٌ مطبوع ، وعندي أماراتٌ تُؤكّدُ وتحقّقُ هذا . إلّا أنّ الحكماء أطبقوا علىٰ أنّ العلوم تبقىٰ والأخلاقَ تزولُ . والفرقُ بينَهُما غيرُ ظاهر ، مع أنّهم عَدوّهما من الملكات والكيفيّات الرّاسخة . والفرقُ بينهما بتطبيق كلام الأنبياء في المعاد الجسمانيّ علىٰ هذا يَستلزمُ زوالَ عذاب الفسّاق وجعل الفسق رذائل الملكات وأمثاله تكلّفاتٌ» .

فخطر ببالي في حضرته نكتةٌ ، فقلتُ له : يختلجُ في وهمي فرقٌ . فقال : ما هو؟ قُلتُ : «الملكةُ وإن كانت كيفيّةً راسخةً إلّا أنّا نجدها منقسمةً إلىٰ قسمين : أحدهُما ما مِن شأنِه أن يحصل ويثبت بمزاولة أعمال ملكات الصّنائع العمليّة . ولا يخفىٰ أنّ مثلَ هذا يضعفُ بل يبطلُ بترك أعمالها ؛ وثانيهما أن لا يكون حصولهُ من مزاولة عمل ولا يكون هذا شأنه . ويُشبهُ أن تكونَ العلومُ من ثاني القسمين والأخلاقُ من أوّلهما،فلهذا تزولُ بعدَ ترك أعمالها مدّةً ، ضرورة أنّ بعدَ المفارقة لا تكونُ مزاولةٌ».

فقال﵀ : «هذا وجهٌ حسنٌ ، إلّا أنّهُ يُشكِلُ : بأنّ من الأخلاق ما هو تابعٌ للمزاج غيرُ حاصل بمزاولة العمل» .

قلتُ : «مثلُ هذا ينبغي زوالُه بزوال المزاج» ، مع أنّي أشرتُ إلىٰ جواب آخر من هذا ، حيثُ قلتُ ، من شأنه ، فاستحسنهُ وأثنىٰ عليّ (١١١) .

---

١. بلغت القراءةُ عليه والاستفادة لديه، خلّد الله... وأسبغ طوله عليه...

الفصلُ السّابعُ، وهو التّاسعَ عشرَ منها[1]

<النبوّة>

إنّ سيّدَ المحقّقينﷺ ، اختار في أمر النبوّة رأي الحنفاء المليّين دونَ الحكماء المتفلسفين ، وأوجب إذعانَ الأنبياء ، لا لمجرّد مصالح الدّنيا ، بل لهذا ولأُمور تترتّبُ عليه في النّشأة الأُخرىٰ ولمنافع أُخَرَ شتّىٰ ، منها اتّباعُ أمر الله تعالىٰ.

الفصل الثامن، وهو العشرون[2]

<سيرةُ المُصنّف>

إنّهﷺ ذهب مُوافقاً لما شرعهُ الأنبياءُ وذهب إليه الحكماءُ ، من «أنّ الأخلاقَ والعلومَ الكلّيّة كلّها تبقىٰ مع النّفس بعدَ مفارقتها ، إلّا أنّ العلوم تبقىٰ أبداً والأخلاقَ تثبتُ حيناً ثمّ تفنىٰ» .

وكان يرىٰ أنّ الملكاتِ الموجبةَ للتعلّقات بالأُمور الدَّنيّة الدُّنيويّة رَديّةٌ ، لا مجرُّد الاشتغال بمصالح الدّنيا . واستنكر الرّهبانيّة ، علىٰ ما هو المشربُ العذبُ المحمّديّ ، واستشبعها واستبعدها ؛ وقرّر أنّ الاشتغالَ بالدّنيا ، مع التمكّن منها وعدم مُمانعتها ومُزاحمتها للكمال والتّكميل خَيرٌ من تركها ، ومع عدم التّمكّن والعجز لا خيرَ فيها ؛ وأنّ العبادات ممّا يَجعَلُ الخيراتِ عاداتٍ ، فيبقىٰ أثرُها وتنتفعُ النّفسُ بها .

وهو ، نفسُهﷺ قد اتّصف بالأخلاق الحميدة الكريمة والشّنيم الحسنة الجسيمة العظيمة ، مُتمكّناً قادراً على الجمع بينَ مصالح النّشأتين ، مالكاً لأذمّة الأُمور في الجهتين .

ونقولُ من رأس : إنّ أبَ الآباء وسيّد أعاظم الحكماء ، الصّدر الشّهيد ، السيّد

---

۱. بلغت الاستفادةُ منه في دار الكتب المعمورة له، سلّمه الله. وقد استمعتُ منه اليوم ما اسد... كثّر الله مثل ذلك اليوم، واستفدتُ منه من...

۲. بلغت القراءة عليه واستماع المعارف منه. جزاه الله عنّا خير الجزاء. وقد كتبتُ اليوم عنه أوراقاً. وذلك في دار الكتب القاهرة، عمرها الله بعُمره أبداً... سنة ۹۴۷.

السّند ، السّديد الشّديد ، كانَ من أهل بيت النّبوّة والحكمة ، منتسباً إلىٰ سيّد الورىٰ وأكمل الأنبياء نسباً ونِسبَةً ، مُشابهاً شبّهاً به صورة ومعنىً .

ولقد وَرِثَ ما أورثه آباؤهُ الكرامُ ، [ليس في نسبنا إلّا ذو فصل وحلم حتّىٰ نصل إلىٰ مدينة العلم . كاتبه] . ولم يحجب بينهُ وبينَ مدينةِ العلم وبابهِ عليه السلام أبٌ لم يتميّز عن أبناء الزّمان بمزيد علم وعرفانٍ .

ولقد نشأ في منشأ شرذمة من آبائه الكرام وأعمامه العظام بشيراز المحفوف بالمكارم والإعزاز ، فالتفت برهةً إلىٰ تكميل العلوم النّظريّة وتحصيل المكاسب الدّنيويّة ، فارتقىٰ في اقتناء الفنون فوقَ الفراقد ، وسبق أماجدَ الأفراد وأفرادَ الأماجد . تفوّق في كلّ فنّ علىٰ كلّ أوحدي أخصّ ، وفي أقصر مدّة صار في كلّ مأثرة كالواسطة والفصّ ؛ توحّد بإبداع بدائع دقائق العلوم والعرفان وتفرّد بفرائد أبكار لم يُكشَف قناعُ الإجمال عن جمال حقائقها إلى الآن .

امتاز بالأخلاق العظيمة والمكارم الكريمة عن كُلِّ مُشار إليه في الزّمان بالبنان ؛ اختار من المكاسب خيرَها ، فأحيا الأرضَ بعدَ موتها ، فاعتنىٰ بإجراء القنوات وإحياء الموات وتجديد القُرىٰ والرَّقبات ما لا يُطيقهُ نطاقُ التّعديد ولا يُحيطُ به التّوصيفُ والتّحديدُ . وما ذاك إلّا لبسط الخيرات وإفاضة المبرّات ونشر الصّدقات . ومن صدقاتهِ المشهورة بشيراز بناءُ مدرسةٍ رفيعةٍ نوريّة ، سمّاها بـ«المنصوريّة» الّتي أخرج لها ما أخرج وتصدّق لها ما تصدّق ، لبسط الموائد ونشر الفوائد .

وأمّا اشتغالهُ بالدّنيا والتفاتُه إليها ، فلم يكن لرذيلة جُبِلَ عليها ، علىٰ ما هو شِنشنةُ أهلها ، وإنّما هو لفضيلةٍ ، مفطور هو بها ، مجبول عليها ، لا يشغلُها شأنٌ عن شأن .

فكان لماله من النّفس الأبيّة والهِمّة العلّية ، يَجمعُ بينَ العلوم الحقيقيّة والمعارف الإلٰهيّة والمباحث والمطالب العليّة والمكارم الرّضيّة والأخلاق المرضيّة المحمّديّة ، والكمالات النّفيسة النّفسيّة ، والخصائل الشّريفة البهيّة البدنيّة ، والالتفات إلىٰ نظم المناظم الدّنيويّة والمصالح الأُخرويّة ، مُعرِضاً عمّا جرىٰ عليه القدماءُ ، من ترك الدّنيا والإعراض عنها ، متعرّضاً لها بأفكار صائبة ابتدعها ، جامعاً بعُلوّ الهمّة بينَ مصالح

النّشأتين ، مُشتغلاً بما ينتظمُ به مناظمُ الجهتين ، علىٰ ما هو شأنُ الأوّلين والآخَرين ، السّابقين اللّاحقين ، المخصوصين المحظوظين من المشرب الختميّ المحمّديّ وهذا من مسلك الأنبياء ومذهب أكابر العرفاء وأكارم الأولياء والأصفياء .

ثمّ نقولُ من رأس : إنّه كان من أهل بيت النّبوّة والولاية ، وكان أبوه عفيفاً مُتعفّفاً ، عالماً مُتشرّعاً ، ناصحاً واعظاً منصوراً ، مظفّراً مُؤيّداً مُستجابَ الدّعوة ، غنيّاً ، كثيرَ الأموال واليسار والمعرفة والاقتدار ، منتسباً بأبيه النّبيه ، وهكذا إلىٰ أمير المؤمنين عليّ المرتضىٰ ، عليه وآله الصّلاةُ والسلامُ . فلم يتوسّط بينهما أبٌ من الآباء لم يكن من مشاهير العلماء وأكابر العرفاء ؛ وأُمّهُ من أهل بيتِ الولاية ، منتسبةً إلىٰ الشّيخ العظيم إبراهيم الكريم .

ولقد أولده (۱۱۲) فتولّد ، صبيحةَ الثّلثاء ، الثاني من شعبان ، سنةَ ثمان وعشرين وثمان مائة الهلاليّة الهجريّة ، وهو الموافق للتاسع عشر من حزيران ، سنة ألف وستّ وثلاثين وسبع مائة الاسكندرية ، المُطابق للثاني والعشرين من مهرماه القديم ، سنة ۷۹۴ ، اليزدجرديّة ، بشيراز ، الّذي طولهُ من جزائر الخالدات مخ ، وعرضُه في ناحية الشّمال من خطّ الاستواء كط لو بطالع سادس درجات السّرطان ، والشّمسُ في مركز درجة الطّالع ، وفيه عطارد علىٰ كو درجة منه ، والقمرُ علىٰ يد من الأسد ، مُقارناً لسهم السّعادة ، والزّهرةُ في كا من الأسد ، والمرّيخُ في كح منه ، وزحلُ في ح من العقرب ، والمشتري في ط منه ، والرّأسُ في رح ، برجه على الدّرجة الثّانية عشر منه ، وكان درجة عاشرة ممرّ كفّ الخضيب .

وسنةُ ولادته سنةُ انتقال قِران الممرّ من المثلّثة الهوائيّة إلىٰ المائيّة ، والقِرانُ في خامسه ، وطالعهُ تاسعُ القِران ، والممرّ للمشتري ، وهو المدبر والمستوي عليه .

فكانَ معتدلَ القامة ، حسَنَ الصُّورة والسّيرة ، وجيهاً ، مَهيباً ، كريمَ النّفس ، حَسَنَ الخُلق ، متّصفاً بالحكمة والشّجاعة والعفّة والعدالة . ولقد بلغ فيه الحكمةُ بشعبها ، سيّما الذّكاء ، أقصىٰ غايتِها .

واشتغل أوّلاً بالتّحصيل والتّكميل ؛ فاستفاد الحديثَ وطرفاً من الشّرعيّات من

أبيه النّبيه ، وابن عمّه ، السيّد السّند ، الأيّد المؤيّد ، نظام الملّة والدّين ، أحمد ؛ والعلوم العربيّة والفنون الأدبيّة والفقه من علاّمة عصره ، ابن ابن عمّه ، السيّد مجد الحقّ والدّين ، حبيب الله ؛ وكان أوحدَ زمانه متعيّناً مُشاراً إليه في الفقه وسائر الأدبيّات والعقليّات . وأخذ العلوم الحكميّة من علماء عقلاء [منهم من مولى الموالي ، قوام الدّين الكرمانيّ ، وهو الفريد الوحيد في زمانه ، وهو أعلمُ تلامذة السيّد الشّريف الجرجانيّ المنتهى إلىٰ قطب الفضلاء ومن سبقه من العلماء] منهم من انتهىٰ إلىٰ رئيس الحكماء أبي عليّ بن سينا ، بقوم من العلماء ، منهم العالم العلاّمة، قطب الدّين محمود الشيرازيّ والمحقّق نصير الدّين محمّد الطوسيّ .

ولهُ مَسموعاتٌ بوسائط من العلماء الأعلام ، أصحاب الرّواية والدّراية ، أرباب الكلام ،كالإمام حجّة الإسلام الغزاليّ ؛ والعالم العلم العلاّمة، الإمام فخر الدين محمّد الرّازيّ ؛ والشّيخ العلاّمة ، صاحب العبارات والتّصانيف الفائقة ، جمال الدّين حسن بن مطهّر الحليّ .

وله مباحثاتٌ ومناظراتٌ مع المولىٰ الوالي ، قوام الدّين محمّد الكرمانيّ . وقد صرف عنانه عمّا جرىٰ ومضىٰ عليه من آراء قرّر أُستاذه السّيّد الشّريف الجرجانيّ ، الّذي أبرز كثيراً من القرمطة والسفسطة .

وله ، طريقةٌ خاصّةٌ أُخرىٰ تنتهي إلىٰ المحقّق الطوسيّ والشّيخ الرّئيس أبو عليّ بن سينا . وبيانُه أنّه قرأ المنطقيّات والحكميّات ، سيّما كتاب الإشارات علىٰ السّيّد الفاضل مسلم الفارسيّ ، وهو علىٰ أبيه ، وهو علىٰ جدّه ، وهو على المولى العلاّمة نظام الدّين النّيشابوريّ ، صاحب التّفسير وشارح المجسطيّ ، وهو على العالم العلاّمة قطب الدّين محمود الشّيرازيّ ، شارح الإشراق والكلّيّات، وهو على العالم العلم العلاّمة المحقّق ، نصير الملّة والدّين محمّد الطوسيّ ، وهو علىٰ فريد الدّين الدّاماد ، وهو على السّيّد صدر الدّين السّرخسيّ ، وهو علىٰ أفضل الدّين الغيلانيّ ، وهو على الحكيم البهيّ أبي العبّاس اللوكريّ ، وهو على الحكيم ذي الاستبصار ، عين الأعيان ، بهمنيار ، وهو على الشّيخ الرّئيس أبي عليّ بن سينا ،

وهو في الإلٰهيّات وكثير من الطبيعيّات تلميذ مستفيد من الشّيخ أبي النصر الفارابيّ .

لكنّه تفوّق وبرع علىٰ كلّ من سبقه ، فبلغ في العلوم كلّها الغايةَ القُصوىٰ والمرتبةَ العُليا ، واستنبط من بحار أفكاره من فوائد العلوم الحكميّة والأدبيّة فرائدَ لم يَسمح بها القرونُ والأدوارُ ، ولم يظفر بمثلها العلماءُ الكبارُ في الأعصار ، فنظمها ونثرها في مُؤلّفاته ومُصنّفاته .

ولقد ألّف وصنّف ورتّب [ورصّف] رسائل كثيرةً وكتباً عديدةً . عدّتُها أربعةَ عشرَ ، الأوّلُ حاشيةٌ على الشّرح القُطبيّ للرّسالة الشّمسيّة وحواشيه الشّريفة الشّريفيّة ، والثّاني حاشيةٌ علىٰ شرح المطالع وحواشيه ، والثّالثُ رسالةٌ في تحقيق الحروف ، وقد ضاع ، ولم يوجد نسختُه ، والرّابعُ رسالةٌ في الفيّاض ، والخامسُ في حلّ المغالطة المشهورة بجذر الأصمّ ، والسّادسُ تعليقاتٌ علىٰ تيسير الفقه ، والسّابعُ شرحٌ كبيرٌ على الشرح الجديد للتّجريد ، والثّامنُ رسالةٌ فارسيةٌ في قوس وقزح ، والتّاسعُ كتابٌ فارسيٌّ في الجواهر ، والعاشر رسالة في إثبات (۱۱۳) الواجب وصفاته ، وهي الّتي شرحناها وسمّيناها بالحقائق المحمّديّة .

ولقد جرت عادتهُ الشّريفة وشيمتهُ الكريمة بأن لا يذكرَ في كتبه إلّا ما تفرّد به ، ولا يُورِدَ ما أورد غيرُه إلّا وينسبه إليه،ثمّ ينظر فيه.ولهذا اختار أكثر تعليقاته حواشي، إذ لا يكون فيها ما يكون في غيرها من الشّروح والمتون من لوازم إيراد فوائد الغير.

ثمّ إنّ كتبهُ وإن كان أقلَّ وأصغَرَ من كتب غيره من العلماء الكبار العظماء الحكماء الفخام الكرام ، إلّا أنّ الفرائد الّتي اختصّ بها أكثرُ وأكبرُ من فوائد غيره ، كما لا يخفىٰ علىٰ من تتبّع وأنصف من أرباب البصيرة وأصحاب البصارة .

ثمّ إنّه﵀كان يجمعُ بين المباحثة والإفادة والعمارة والزّراعة ونظم المناظم الدّنيويّة والمصالح الأُخرويّة ، وجمع شمل الرّعايا وإصلاح مصالح البرايا . وكان يُدرّسُ ويُفيدُ كثيراً، ولقد تجاوز عدّةُ مستفيديه من التّعديد ومحامدهُم من التّوصيف والتّحديد.

وكانَ يُحبُّ ذكرَ السّلف من أكابر الأنبياء والحكماء والسّلاطين العظماء ، عارفاً بالتّواريخ ، مكثاراً في المباحثات ، قليلَ الكلام في المُخاطبات والمُحاورات ،كثيرَ

التصرّف ، حديدَ الفوآد ، جيّدَ التيقّظ ، جديدَ الرّشاد ، وما ألزمهُ أحدٌ قطّ في الخصام والجدال ، بل تفوّق على الكلّ في كلّ مقال بكلّ حال .

وكان متلبّساً بالشّريعة الشّريفة الحقّة الّتي أتى بها سيّدُ الأنبياء تحقيقاً ، لا تقليداً ، وكان ورعاً ... ، وكان مبالغتُه في الصّلاة أكثر ، وقد حجّ بيتَ الله الحرام وزيارة النّبيّ والأئمّة عليهم السلام .

وكان يُحسِنُ لعبَ الشّطرنج ، ويُكثِرُ منه مع بعض أحبّائه ، وتركهُ آخِراً ، ذاهباً إلى حُرمته ، ولم يبلغ مرتبتهُ أحدٌ من أهل زمانه .

وكان أعرفَ أهل زمانه بالحراثة والزّراعة وإجراء القنوات وايجاد الأبنية والعمارات . حتى أنّ الأُستاد المقدّم في كلّ صنعة من تلك الصّنائع يتردّدُ عليه ويختلفُ لديه ويستفيدُ منه.

ولقد بلغ بجدّه ووجده وكدّه ووكده في المال واليسار والمعرفة والاقتدار مَبلَغاً غلب في الاشتهار على الشّمس في رائعة النّهار.

ولقد كان بشيراز في أواخر عمره أسيرَ فسقة فجرة كفرة ظلمة رُعاة عُراة جُفاة ، هم أعوانُ يزيد ، سكنةُ ديار بكر ، حتّىٰ استشهد ، فمات اختراماً صبيحةَ الجمعة ، السابع عشر من شهر رمضان ، ٩٠٣ ، ثلاث وتسع مائة من سني الهجرة . ولأمر مّا يُرىٰ بعدَ موته من اضطراب الدّنيا . فتنبّه لها وتفطّنَ بما أشار إليه شيخُ العرفاء .

وكان قدّس سرّه مدّةَ حياته ، أعظَمَ أهلِ زمانه شأناً ، وأرفعَهُم مكاناً ، وأجلَّهُم إجلالاً وأوفَرهُم كمالاً ، وأحسنَهُم أُبّهَةً وجَلالاً ، وأكثرَهُم علماً وأشدّهُم حِلماً .

وبينَ أبِ الآباء وسيّدِ أعاظم الحكماء ، صدرا محمّدا ، وبينَ المولى الفاضل ، جلال الدّين محمّد الدّوانيّ ـ رحمةُ الله عليهما ـ في العلوم مباحثاتٌ ومشاجراتٌ . فمن أراد أن يعرفَ أنّ أيّهما أحقُّ وأصدقُ ، فلينظر بإمعان النّظر في كلامهِما ، حتّىٰ يظهرَ له أنّ الحقّ مع أب الآباء ؛ ومن قصر عن هذا فلينظر إلىٰ مُحاكمتنا بَينَهُما .

ومن قصر عن هذا أيضاً فيمكنُ أن يعرفَ بوجوه أُخر : منها علمُ أحكام

النّجوم . ولهذا طريقان . أحدهُما النّظرُ في طالعهما . فكلُّ مَن كانَ دلائلُ الصّدق والحقّ في طالعه أكثَرَ فهو أحقُّ وأصدقُ . ولنُشِر إلىٰ هذا إشارةً مّا ، فنقول :

طالعُ أب الآباء السّرطانُ والشّمسُ في طالعه ، وكذا عطاردُ ، بعيداً عن الاحتراق ، متّصلاً بالمشتري ، والمشتري في جرم قران زُحَل في الخامس بالقران الأوسط العقربيّ وزحلٌ بالتّسوية صاحب التّاسع ، وظاهرٌ إنّ امتزاجَ دلائل العلم ومُشاكلتها لكوكب الصّدق من دلائل الصّدق . مع أنّ مزاجَ القران ، سيّما إذا كان المقترنان دلائل العلم ، يفيدُ العلوم الحقّة الصّدقة المطابقة ، وتثليثُ عطارد مع المشتري يفيدُ النّظر الصّحيح والتكلّم بالحقّ والصّدق .

وأمّا طالعُ المولىٰ جلال الدين محمّد فهو الثّورُ وعطاردهُ في العقرب بقران المرّيخ وزحلٌ صاحبُ تاسعه في الثّامن في القوس ، ومزاجُ المرّيخ وامتزاجه يورثُ الكذبَ والاعوجاج لكنّه يفيدُ قوّة المجادلة .

وثاني الطّريقين أنّه إذا كان بينَ شخصين تعارفٌ واختلاطٌ أو اشتراكٌ في أمر وعمل (۱۱۴) ، فلينظرْ إلىٰ دليل ذلك العمل ، وأنّه أيّ كوكب ؛ ثمّ ليعرفْ ذلك الكوكب وضعً وموضعاً في كلّ من الطالعين . فإن كان بينَ ذلك الكوكب في طالع وبينَهُ في آخر نظرٌ واتصالٌ بينَ الشّخصين في ذلك العمل موافقةٌ أو مخالفةٌ . والنّظر الدّالّ علىٰ الشّركة إن كان مودّةً وقبولاً كان بينَهُما موافقةٌ ومعاونةٌ ، وإن كان نظر عداوة أو ردّ كان بينهُما مخالفةٌ ومنازعةٌ.

ولا يخفىٰ أنّ المباحثة والمناظرة لعطارد ، وعطاردَ أب الآباء في السّرطان متصلاً بالمشتري بتثليث قابل لمزاج المشتري والقمر والشمس ؛ وعطاردَ المولىٰ في العقرب مقارناً للمرّيخ قابل لمزاج العقرب والمرّيخ . فإذا اتّصلا وتناظرا من السّرطان والعقرب كان نظرُهُما نظرَ ردّ وعدم قبول ، وإن كان نظرَ مودّةٍ ، فلكون النّظر نظرَ مَودّة اتّفقا في النّظر في كتاب من علم واحد ، ولكون النّظر نظرَ ردّ كان كلٌّ في صدد ردّ قول الآخر وعدم قبوله ، ولكونِ عطارد أبِ الآباء مُمازجاً مُشاكِلاً لكوكبِ الصّدق والحقّ ، كانَ قولُهُ وكلامُهُ أحقَّ وأصدقَ من قول مَن كان عطاردهُ مُمازجاً مُشاكِلاً لِلمرّيخ دليل

الكذب وعدم المطابقة للواقع . لكن قوّةُ المرّيخ يكسى كلامَهُ لباساً يتراآى منه الصّدقُ ويعتقدُ فيه من غلب عليه المريخيّةُ والكذبُ والاعوجاجُ .

ومنها علمُ الفراسة . ولا يخفىٰ هذا علىٰ من علم هذا العلم وعرفها وتفرّس .

ثمّ الّذي يُقضىٰ منه العُجبُ : أنّ هذا المولىٰ مع شدّة اعتقاده وكثرة اعتماده في الحروف والأعداد وخواصّها ومحافظة رسومها ، كالهياكل ، ودعواه في تعرّف الأحوال منها، حتّىٰ كتب في هذا رسائل وتبجح بتقدمةِ المعرفة تصدّىٰ لمعارضة أب الآباء وغفل عمّا في اسمه علىٰ مقتضىٰ علمه من المغلوبيّة ، فإنّ اسمهُما محمّدٌ ويبقىٰ بعد طرح تسعةٍ تسعةٍ اثنان . وقد اشتهر من أمير المؤمنين على ـ عليه الصّلاةُ والسّلامُ ـ أنّه قال :

وفي الزّوج والأفراد يسمو أقلُّها وأكثرُها عند التّخالف غالبٌ

ويغلبُ مطلوبٌ إذا الزّوجُ يستوي وعند استواء الفرد يغلب طالبٌ

وهذا المولىٰ هو الّذي بدأ وصار طالباً في المعارضة ، علىٰ ما يظهرُ من حواشيهما القديمة . تمّت ونِعمُ ربّنا عمّت ، وله الحمد.[1]

[در حاشيهٔ اين صفحه چنين نوشته شده است :]

يقول ابنُ المصنّف الفقير إليه صدر بن منصور ـ جعلهما اللهُ علىٰ نور ـ : إنّ حضرة المصنّف ، الإمام الأُستاد ، أُستاد البشر ـ خلّد الله تعالىٰ ظلال إفضاله ـ تمّمَ تأليفَ هذا الشّرح الكريم علىٰ ما هو عليه الآن ، في تاريخ أتممتُ فيه عليه قراءته ، علىٰ ما أثبتُّ في هوامش الكتاب . فكانَ إتمامُ التأليف والتّدريس معاً في الحادي عشر ، من محرّم سنة ٩٤٧ . ولمّا تمّ المجلسُ يومئذ سنح لي في تاريخ الإتمام عجيبٌ . وهو تمام قولنا : «إثباتُ الواجب = ٩٤٧) .

فلمّا أُلهِمتُ بذلك فَرِحتُ به كثيراً وعرضتُ عليه ـ خلّد الله ظِلال جلالِه على

---

١. تمّت ، والحمد لله ـ قراءة هذا الشرح الكريم على الأصل القويم على الحضرة العلّية المصنّفية ـ خلّد الله ظلال جلاله على البريّة . وكان إتمام القراءة مع إتمام التأليف على ما هو عليه الآن في الحادي عشر من محرّم ، سنة ٩٤٧. كانت مدّةُ قراءة هذا الكتاب الشريف علىٰ حضرة مصنّفه في مجلسه المنيف ـ خلّد الله ظلال اجتهاده تماماً أربعة أشهر وإحدىٰ عشرة أيّاماً . ؟؟؟؟ ولله الحمد.

العلماءَ ـ فاستحسنها واستملحها عليّ عظيماً . ثمّ أمرني بثبتِ ذلك الحال في هذا المحلّ ، فكتبتُ ذلك بأمره العالي الأجلّ . اللّٰهمّ خلّد ظلال إفضاله مادام البقاء ...[1]

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله أجمعين

ابتدأتُ بقراءة هذا الشّرح الكريم ـ وهو كشف الحقائق المحمّدية ـ على الحضرة الإمام الهمام المُصنّف العلّام [علىٰ والدي ﷺ ، هذه عبارته أملاها عليّ] سلطان حكماء الإسلام، أكمل أهل النظر ، أُستاد البشر ، العقل الحادي عشر ، أُستاد المجتهدين ، ناصر الشّريعة ... والدي وسيّدي ـ خلّد الله تعالىٰ ظليل ظِلاله ـ لنكتمل بذرور نعاله ، في غرّة رمضان المبارك ، سنةَ ستّ وأربعين وتسع مأة . وفي هذا الشّهر وقع بعضُ التّعطيل ، لسفر قصير عرض له وأنا في خدمته . وربّما كنتُ أقرأ في هذا السفر «وأنا معه» [هذه عبارته]درساً ، ثمّ ابتدأتُ بأمره في غرّة شوّال من السّنة . فما تعطّلتُ ، تمام شوال وذي القعدة وذي الحجّة ، اللّٰهُمّ إلّا ما شاء الله . ولي في خلال ذلك بعدُ ، دروسٌ ومباحثاتٌ أُخَرُ ، منها بعضُ الرّسائل له ـ خلّد الله ظِلال اجتهاده .

ولمّا تمّ الشّرحُ وشرع في الملحقات ـ وهي الفصول الثّمانية ـ كان يؤلّفُ ـ ألّف اللّٰهُ شمله ـ ليلاً وأقرأ عليه نهاراً ، فتمّت قراءتي بتمام التّأليف في الحادي عشر ، من محرّم لسنةِ سبع وأربعين وتسع مأة بمدرسته بشيراز .

وأنا الفقيرُ عبده ، كتبتُ هذه الأحرفَ بحضرته من إملائه من فيه ، أملاها عن لساني . فهو أملىٰ عنّي وأنا كتبتُ عنه . وأنا محمّد المشتهر بصدر الثاني ابن منصور بن صدر الحسنيّ الحسينيّ ـ رحمهم الله تعالىٰ ـ .

[در ذيل صفحه به خط غياث منصور ، به خط روشن ودرشت ، چنين آمده است :] «مُقرّرُ هذه السّطور غياثٌ المشهورُ بمنصور ، ختم له بالحُسنىٰ ، سنة ۹۴۹» .

---

۱. تمّت قراءة هذا الشّرح الكريم على الأصل القويم على الحضرة العليّة المصنّفيّة ـ خلّد الله ظلال جلاله على البريّة، وكان اتمام القراءة مع إتمام التأليف علىٰ ما هو عليه الآن، في الحادي عشر... وتسع مأة. كانت مدّة قراءة هذا الكتاب الشّريف على حضرة مصنّفه في مجلسه المنيف ـ خلّد الله ظلال اجتهاده ـ تماماً اربعة أشهر وإحدى عشرة أيّاماً... ولله الحمد.